Albert O. Hirschman

Tutkular ve Çıkarlar

KAPİTALİZM ZAFERİNİ İLAN ETMEDEN ÖNCE NASIL SAVUNULUYORDU?

Affectus Com=
prime.



metis

Albert O. Hirschman

Tutkular ve Çıkarlar

KAPİTALİZM ZAFERİNİ İLAN ETMEDEN ÖNCE
NASIL SAVUNULUYORDU?

Çeviren:
Barış Cezar



metis

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Tutkular ve Çıkarlar
Albert O. Hirschman

Özgün Adı: The Passions and the Interests
Princeton University Press, 1997

Birinci Basım: Ocak 2008

Yayıma Hazırlayan: Bülent Doğan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-648-0

Talihimiz varmış ki tutkular insanları kötü olmaya itebilecekken, kötü olmamak onların çıkarınadır.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu*



Amblem No. 27 “Tutkularını Bastır!” Peter Iselburg, *Emblemata Politica*, Nuremberg, 1617.

ÖNSÖZ

Albert Hirschman çağımızın büyük entelektüellerinden biridir. Yazıları iktisadi gelişme, toplumsal kurumlar ve insan davranışları hakkındaki fikirlerimizi etkilemiş; kimlik, sadakat ve bağlılıklarımızın doğası ve kapsamı konusundaki anlayışımızı değiştirmiştir. O yüzden, bu kitabı Hirschman'ın en iyi katkılarından biri olarak nitelemek fazlasıyla iddialı olacaktır. Bugünlerde pek ilgi çekmeyen, saygı görmeyen ve dünyanın önde gelen üniversitelerinin ders programlarından da silinmeye yüz tutmuş bir konu olan iktisadi düşünce tarihi üzerine bir kitap -hatta incecik bir monografi- olduğunu düşünürsek bu niteleme daha da iddialı görünecektir. *Tutkular ve Çıkarlar* kamu kararlarına katkı niteliğindeki bir eserin (Hirschman'ın *The Strategy of Economic Development*'ında -İktisadi Kalkınma Stratejisi- bulunan) siyasi önemine ya da pratik aklın gereği olan bir aciliyete (*Exit, Voice, and Loyalty*'nin -Terk Etme, Sesini Yükseltme ve Sadakat- mükemmel biçimde ortaya koyduğu gibi) sahip değil. O zaman bu kitabı böylesine özel kılan nedir?

ZARARSIZ ÇIKARLAR VE ZARARLI TUTKULAR

Bu sorunun cevabı yalnızca Hirschman'ın kapitalizmin ideolojik temellerine yeni bir gözle bakmamızı sağladığını kabulde değil, aynı zamanda bu yeniliğin iki yüz yıldan daha eski olan düşüncelerden kaynaklandığı gibi şaşırtıcı bir gerçekte gizlidir. Dile getirilme tarzlarını ve gelişimini araştırdığı temel varsayım, kapitalizm savunusunu "bazı zararlı insan uğraşları yerine yararlı uğraşları harekete geçireceği" inancına dayandırıyor. Konuya böyle bakmanın bugün bize çok uzak görünmesi kaçınılmazdır, ki zaten uzaktır; dolayısıyla bu tezin harekete geçirici kapitalizmin erken dönem fedaileri tarafından son derece güçlü (ve kendi mantığı içinde gayet ikna edici) bir biçimde geliştirilmesi ve savunulması özellikle dikkat çekicidir. Kapitalizmin günümüz dünyasındaki başarısı o

kadar mutlak ve o kadar kabul edilmiş, artıları ve eksilerinin tesbiti artık öyle bir standarda oturmuştur ki, ilk zamanlarda düzenin düşünsel savunusunun, bugünkü bakış açısından ne kadar uzak fikirlere dayandığını kavrayabilmek pek de kolay değildir.

Temel düşünce ikna edici basitlikte. Klasik Hollywood tarzında bir benzetme yaparsak, bir özelliğinizden -teninizin rengi, burnunuzun biçimi, inancınız, vb - büyük bir tutkuyla nefret eden gözü dönmüş fanatikler tarafından kovalanmakta olduğunuzu düşünün. Tam yakalanmak üzereyken etrafa bir miktar para saçıyorsunuz ve hepsi de banknotları toplamak gibi ciddi bir işe girişiyor. Kaçarken, serserilerin böyle faydalı bir şahsi çıkar anlayışına sahip oldukları için şanslı olduğunuzu düşünerek sevinebilirsiniz, ama meslek icabı evrenselleştirmeye alışkın bir teorisyen bunun yalnızca servet edinme yönündeki zararsız çıkarın vahşi tutkuyu bastırmasının bir örneği -biraz da ilkel bir örnek- olduğuna dikkat çekecektir. Baş savunucularının gözünde buradaki olayda alkışı hak eden kapitalizmdir ve Hirschman’ın bu etkili eserinde de söz konusu savunucular ele alınmıştır.

ENFORMASYON EKONOMİSİ VE TEŞVİKLERLE KIYASLAMA

Kapitalizmin davranışsal temelleri tabii ki ilgi çekmeye devam ediyor, şahsi çıkar peşinde koşma kapitalizmin işleyişi ve başarılarıyla ilgili teorilerde hâlâ merkezi bir konuma sahip. Ama son döneme ait bu teorilerde, çıkarlara daha farklı ve çok daha “pozitif” bir rol yüklenmiş; zararlı tutkulara engel oluşturmak gibi negatif bir rolün yerine *enformasyon ekonomisi* ve *teşviklerin* düzgün işlemesiyle kaynakların verimli dağılımını sağlama rolü geçmiştir.

Hirschman’ı bu tarihsel incelemeyi yapmaya iten bir pasajdaki Montesquieu’nün savı, tutkular insanları “kötü” olmaya itebilecekken “kötü olmamak onların *çıkarınadır*” şeklindeki inancıyla ilişkiliydi. James Steuart “çıkarları” överek “despotluğun akılsızlığına” karşı “en etkili dizgin” diye niteliyordu. Bu tür bir anlayış, piyasa ekonomisi ve kısıtlanmamış kapitalizme dair güncel teorilerde yer alan güdüsel (motivasyonel) analizden çok daha farklı bir yönü işaret ediyor.

GÜNCEL BAĞLANTILAR

Gelgelelim, bu yapıta duyulan ilgi yalnızca sağladığı tarihsel aydınlanmadan kaynaklanmamaktadır. Bugünün kaygılarıyla burada ele alınanlar arasında birçok bağlantı var. Kötü tutkuların günümüz dünyasındaki korkunç etkilerini düşündüğümüzde, kapitalizm ve sahip olma içgüdüsünün insanları yıkıcı davranışlarından uzaklaştıracak biçimde kullanılıp kullanılamayacağı sorusunu sormak gerçekten de önemlidir. Şahsi çıkarı büyük bir kurtarıcı olarak görenler yalnızca Montesquieu, Steuart ve bir kısım çağdaşları değildi; daha sonraki dönemde birtakım yazarlar da (genellikle daha önceki külliyatın farkında olmadan) şahsi çıkarı kötü tutkuların etkisinden kaçmanın çok iyi bir yolu olarak gördüler.

Hirschman'ın da işaret ettiği gibi, Keynes bile "insanın kendisiyle aynı durumdaki yurttaşlarına zorbalık etmesindense kendi banka hesabına zorbalık etmesi yeğdir," diyor ve ikincinin ilkine "bir alternatif oluşturması umudunu dile getiriyordu. "Burada anlatılan öyküden sonra Keynes'in, kendisine özgü biçimde alttan alarak yaptığı kapitalizm savunmasında, Dr. Johnson ve diğer on sekizinci yüzyıl isimlerince kullanılan sava başvurması pek iç sıkıcıdır," diyen Hirschman birazcık haksızlık ediyor olabilir. Nitekim bu sav orijinal olmasa da ilginçliğini korumaktadır ve Keynes'in bu konuda daha önce yazılanları bilmiyor olması sorusunun geçerliliğini azaltmaz.

Eğer ileri sürülen bağlantı işe yarasaydı, kapitalizm için elle tutulur bir gerekçe sağlardı; üstelik bu gerekçe "verili" tercihler ve iktisadi kaygıların diğer güdülenimlerden yalıtılmış olarak ele alınmasına ağırlık veren Genel Denge Teorisi ve ona bağlı yapılardan tümüyle farklıdır. Aslında Hirschman da bu akıl yürütme tarzını *Rival Views of Market Society* (Piyasa Toplumuna Dair Karşıt Görüşler) adlı eserinde çok güzel bir biçimde devam ettiriyor. Tabii ki kâr sağlama ve piyasalaşmayı desteklemeyi köktenci saldırganlık ve zararlı tutkuları bastırmak için *genel* bir yöntem olarak görmek zordur (örneğin, iktisadi şahsi çıkarları destekleyerek Bosna, Ruanda ya da Burundi'deki sorunlara acil bir çözüm bulunması pek muhtemel değildir), ama burada bilhassa uzun vadede tamamen göz ardı edemeyeceğimiz bir bağlantı ihtimali var.

Ampirik bağlantılar pek basit değildir ve tamamen koşullara bağlıdır. Çıkar peşinde -satış belgeleriyle kuşanarak- alışveriş ve ticaretle uğraşmanın, düşman görülenleri -palalar ve başka saldırı silahları kuşanarak- tutkulu biçimde kovalamayla pek uyuşmadığı düşüncesi akla

yakındır. Yine de, uygun koşullar oluştuğunda, bir Mafya etkili bir biçimde para kazanma ile şiddet ve acımasızlığı bir araya getirebilmektedir. Ampirik bağlantılar çok karmaşıktır ve koşullara bağlı özelliklerin daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

BİRİCİK GÜDÜ OLARAK ŞAHSİ ÇIKAR

Diğer bir güncel bağlantı ise iktisat teorisindeki genel davranışsal varsayımların gelip geçici doğasıyla ilgili. Kapitalizmi ilk başlarda savunanlara son derece ikna edici ve tabii gelen bir teorinin bugün bir o kadar uzak -hatta tuhaf- gelmesi, bugünkü teorisyenlere ikna edici ve tabii gelen davranışsal varsayımlara şöyle bir durup bakmamızı gerektiriyor. İktisat teorisinin ana akımı şahsi çıkarın peşinden tam bir adanmışlıkla gidileceği önkabulünü etkili biçimde kullanmaktadır. Verimlilik üzerine temel Arrow-Debreu teoremleri ve rekabet dengesiyle ilgili Pareto çözümü dahil olmak üzere bazı sonuçlar, "dış etkenlerin" (özgecilik dahil) çok kısıtlı kimi istisnalarla tamamen denklem dışı bırakılmasına dayanır. Özgeciliğe izin verildiği zaman bile (Gary Beeker'ın akılcı dağılım modelinde olduğu gibi), özgeci davranışların her bireyin kendi şahsi çıkarına olduğu için ortaya konduğu varsayılır; başkalarının sempatisini kazanan özgeci kendi hesabına fayda görmektedir. İyi biri olmak için iyi davranmaya çabalama güdüsüne ya da bireyin kendi yararına olmayan amaçlar peşinde koşmasına hiçbir rol biçilmemiştir. Bütün bunlar, bir yanda ilk dönem kapitalizm teorisyenlerinin şahsi çıkarla karşılaştırdığı şeytani tutkuları, diğer yanda ise Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde incelediği ve Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi*'nde ele aldığı toplumsal ödevleri dışarıda bırakmaktadır.

Hirschman'ın başka yerlerde de işaret etmiş olduğu gibi, böyle "eli sıkı" teorilerin aleyhine pek çok kanıt ve şahsi çıkarlarımızla kamusal kaygılarımız arasındaki dengenin zaman içinde belli örüntüler -bir olasılıkla da döngüler- uyarınca değişimler gösterebileceği yönünde kimi belirtiler vardır. *Shifting Involvements* (Değişen İlişkiler) adlı eseri böylesi bir iktisadi ve toplumsal davranışın sergilediği zengin analiz imkânlarının ana hatlarını çizmektedir. Bu önemli soruların daha derinine inmek için burası çok uygun bir yer değil, ama bunlar zaten Hirschman'ın diğer eserlerini ilgilendiriyor. Ne var ki (bu kitapta ele alındığı üzere), kapitalizmin davranışsal temelleri üzerine geliştirilmiş ve şimdiki varsayımların

savunulduğu kadar güçlü biçimde savunulmuş olan daha önceki bir teorinin sonunun gelmesi, ana düşünce akımına ve çoğu durumda gelip geçici biçimde hâkim olan modalara genelde daha dikkatli yaklaşmamız gerektiğini gösteriyor.

KÜLTÜRÜN ROLÜ

Aslına bakılırsa, tam da çağdaş ana akım iktisat teorisi basit bir biçimde şahsi çıkarların peşinden gidildiği önkabulü etrafında görüş-birliğine vardığında, iş ve siyasetin pratik dünyasında kapitalizmin güdüsel tamamlayıcıları konusunda kimi kültüre ilişkin söylemler ortaya çıktı. Örneğin, Doğu Asya'da "düzen", "disiplin" ve "sadakat"a ("Asya değerleri"nde bulunduğu ileri sürülen) bağlılığın kapitalist başarıya katkısı yönünde iddialar görülüyor. Japonya ile başlayan örnek göstermeler önce dört "kaplan"ı içine alacak biçimde genişletildi, sonra da sayıları çabucak artan hızlı büyüyen Asya ekonomilerine doğru genişletildi. Konfüçyüsçü ahlaka, samuray kültürüne ve güdülenmeyle ilgili diğer yaklaşımlara yakın zamanlarda yapılan göndermelerin yanında Max Weber'in "Protestan ahlakı" emekli bir atletin çekingen düşünceleri gibi kaldı.

Yeni teorisyenlerden bazıları düzen ihtiyacının otoriter yönetimler (ve belki de insan haklarının askıya alınmasını) gerektirdiğini düşünüyor; bu yaklaşım da Hirschman'ın yazılarında ele aldığı düşüncelerle karşılaştırılmayı hak ediyor. Örneğin, Steuart'ın "despotluğun akılsızlığı"nı açıkça eleştirmesi güncel bir tartışma için güzel bir çıkış noktası olurdu. Her ne kadar Hirschman'ın incelemesi tümüyle Avrupa düşüncesine odaklanmışsa da, ele aldığı konu dünyanın yeni kapitalizmin merkezi olma iddiasındaki kısmında da şu an tam anlamıyla günceldir.

Şahsen benim "Asya değerlerinin" harikalarını öven teoriler hakkında şüphelerim var. Genellikle kötü biçimde araştırılmış genellemelere dayanıyor, ayrıca otoritercilik ve insan hakları ihlalleri konularında suçlanan hükümet sözcülerince savunma amacıyla kullanılıyorlar (1993'te Viyana'daki İnsan Hakları Dünya Konferansında dikkat çekici bir biçimde yapıldığı gibi). Ama Hirschman'ın incelediği Avrupa düşünsel geleneğinin fikirlerine yakın duran, davranışın kültürel öncelleri diye niteleyebileceğimiz araştırma alanı ("Asya değerleri" ile ilgili pek olgunlaşmamış iddiaların temelsiz olduğu ortaya konmuş olsa bile) bu

“değerler” üzerine ciddi araştırmalar yapmayı makul kılıyor. “Avrupa Aydınlanması”nın doğası, etkili olduğu alan ve insanlık adına ortaya attığı genelleyici savlar -Hirschman tarafından ele alınan başka bir konu- da doğrudan işin içindedir. Bu bereketli araştırma alanı ve iktisatçı olmayan pek çok kişinin de -tarihçiler, edebiyat uzmanları, atropologlar, sosyologlar, psikologlar ve diğerleri- çok ilgisini çekecektir.

İktisatçılar umumiyetle birbirleri için yazarlar, ama Hirschman’ın yazıları disipliner sınırları aşan yaklaşımları nedeniyle çok özeldir. Bu çalışma, pek çok başka eseri gibi, çok çeşitli alanları ilgilendiren konular üzerinedir; Hirschman’ın ilgi çekici savları ve duru üslubu da buna eklenince *Tutkular ve Çıkarlar*‘ı çok geniş bir kitleyi ilgilendiren bir kitap yapıyor. Örneğin, Hirschman kapitalizmin ‘“eksiksiz insan kişiliğinin’ gelişmesini engellediği” biçimindeki sava ilişkin yorumda bulunurken bunun tam da “kapitalizmin yapması beklenen” (burada ele alınan yazarlara göre) şey olduğu gerçeğinin altını çizdiğinde, iktisat dışındaki çeşitli disiplinleri de ilgilendiren bir analiz ortaya koyuyor.

AMAÇLANMAMIŞLARIN GERÇEKLEŞMESİ VE GERÇEKLEŞMEMİŞ AMAÇLAR

Bu eserin ana teması aynı zamanda kendimizle ilgili bilgi edinme konusundaki ortak bir merakla da bağlantılıdır: Şu anda olduğumuz yere nasıl geldik? Bu çalışmadan edindiğimiz aydınlanma kişisel bir kendini keşfe benzetilebilir - erken yaşlara ait unutulmuş düşünceleri toparlamak gibi; tam da makinist olmamaya karar verdiğimiz o döneme ait, ama sahiden olan şeylerle bir şekilde bağlantısı bulunabilecek başka bir şeyin keşfi diyebiliriz buna. Burada anımsanan düşüncelerin henüz gelişmekte olan kapitalist düzeni meşrulaştırmada (yararlı şahsi çıkarın gücüne başvurulması yüzünden) epeyce bir etkisi olmuştu ve her ne kadar işler tam olarak öngörüldüğü gibi gelişmese de, düşünceler olup bitenleri etkilemişti. İşte şu anda içinde yaşadığımız gerçek dünyanın meydana getirilmesinde rol oynayan tahayyül edilmiş bir dünyanın can alıcı gerçekliğidir bu.

Bu kitapta konu edilen özel alan bir kenara bırakılsa bile, sonuçta kendileri gerçekleşmeseler de etkili ve önemli değişikliklere yol açan ve bu değişiklikleri besleyen beklentiler arasındaki ilişkiler genelde çok daha ilgi çekicidir. “Amaçlanmamış ama gerçekleşmiş etkiler”e ilgi duyan Smith ile Menger ve bu etkileri çarpıcı bulan Hayek’in aksine, Hirschman

“amaçlanan ama gerçekleşmeyen etkiler”in gücünü ve etkisini göstermektedir. İkinci tip ilkine göre daha zor gözlemlenebiliyor olabilir (gerçekleşmemiş etkiler ortada yoktur), ama o gerçekleşmemiş beklentilerin etkileri bugün bile güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Hatta, Hirschman’daki karşıtlığın daha ilgi çekici olduğunu iddia ediyorum. Hareketlerimizin kimi etkilerinin amaçlanmamış olması her şeyin birbirine bağlı olduğu bir dünyada önemli olabilir de olmayabilir de. Hareketlerimizin çok çeşitli etkileri olabilir ve bunların yalnızca bir kısmı bizim istediklerimizdir. Basit bir örnek vermek gerekirse, gazete almak için evimden dışarı çıktığımda tanımadığım kişiler tarafından görülürüm. Ama dışarı çıkmamın nedenlerinden biri hiç de tanımadığım kişilere görünmek olmayabilir (yalnızca gazete almak istemişimdir); bu amaçlanmamış ama gerçekleşmiş bir etkidir. Birçok vakada “hareketlerin amaçlanmamış etkileri” hakkında çıkarılan kuru gürültü biraz yapay olabilmektedir.

Buna karşın, amaçlanmış etkilerin -tam da o niyetleri hedefleyerek- girişilen hareketlerde önemli rol oynadığı açıkça görülmektedir. Dolayısıyla, o amaçlanan etkilerin meydana gelmemesi umulandan gerçek bir sapmadır ve bu yüzden çok daha ilginçtir. Her ne kadar Hirschman’ın ele aldığı karşıtlık eski “amaçlanmamış etkiler”in değişik bir türü gibi görünse de, aslında kendisine has bir ilginçliği vardır ve gerçekten de sonuçta Smith, Menger, Hayek ve diğerlerince üne kavuşturulan o sözde açmazdan çok daha olağanüstü ve derin olabilir.

SON BİR SÖZ

Bu önsözde *Tutkular ve Çıkarlar*’ın yalnızca önemli bir düşünsel katkı değil, aynı zamanda Hirschman’ın kendi yazıları arasında da en iyilerinden biri olduğu iddiasını temellendirmek için birtakım nedenler sunmaya çalıştım. Kapsamı tarihsel olduğu kadar günceldir ve yalnızca iktisat ya da iktisat tarihinden değil, birçok farklı disiplinden okurlara sahiptir. Bu kitabı nihai olarak değerlendirirken başvurulacak en çetin standartların yine yazarın kendi eserlerinde olması Hirschman’ın hayranlık yaratan başarılarının bir göstergesidir. Bu heyecan verici standartlara ise ulaştığını söyleyebiliriz.

Amartya Sen
Temmuz 1996

YİRMİNCİ YILDÖNÜMÜ BASIMINA YAZARIN ÖNSÖZÜ

Kitaplarım arasında *Tutkular ve Çıkarlar*'ın kendine has bir yeri olduğunu söylemeliyim. Sosyal bilimlerle ilgilenen birçok yazar için geçerli olan ve benim de kısa bir süre önce bir söyleşide kabul ettiğim bir şey var: Kitaplarım genellikle başka birisinin hata yapmakta -ya da yapmış-olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmıştır. *The Strategy of Economic Development* (İktisadi Kalkınma Stratejisi) genelde çeşitli dengeli büyüme teorilerine itirazları içeriyordu. Benzer biçimde, *Exit, Voice, and Loyalty* (Terk Etme, Sesini Yükseltme ve Sadakat) varlığını büyük ölçüde rekabetin (*rekabetten çıkışın)* iktisadi düzenin tüm hastalıklarının yanılmaz ve her şeye iyi gelen ilacı olduğu aksiyomuna karşı savlar keşfetme heyecanına borçludur. Ama *Tutkular ve Çıkarlar* söz konusu olduğunda durum farklıydı. Bu kitap özellikle herhangi bir kişiye ya da herhangi bir düşünsel geleneğe karşı yazılmadı. Var olan herhangi bir düşünceye yanaşmadan ya da karşı çıkmadan serbest kalma, herhangi bir kısıtlama olmadan bağımsız bir biçimde gelişme gibi bir özelliği vardı.

Daha sonra, en son kitabımda, geç dönem yazılarımın ortak bir özelliğine, “kendi kendini baltalama eğilimine” dikkat çekmiştim. Burada (başkalarındansa) kendimi hatalı ya da en azından eksik gösterme eğilimimden söz ediyorum. Örneğin, çeşitli bağlantılar yoluyla sürekli ilerleyen bir sanayinin *İktisadi Kalkınma Stratejisi*'nde açıkladığım özel dinamiklerine ek olarak, yeni sanayileşen ülkeleri etkileyebilecek olan ters yöndeki akamet ya da “takılıp kalma” sendromunu da ele almıştım. Benzer biçimde, *Terk Etme, Sesini Yükseltme ve Sadakat*'in başında, sesini yükseltmenin etkili kullanımının terk etme imkânı ve fırsatları tarafından baltalandığı birçok duruma değinmiştim. Ancak, daha sonraları terk etme ya da sesini yükseltmenin bir kurumun -1989 olayları sonucunda Almanya

Demokratik Cumhuriyeti'nin- yıkılmasında *birleştiği* önemli bir tarihsel olay ilgimi çekmeye başladı.

Gelgelelim, bu kendi kendini baltalama eğilimi de *Tutkular ve Çıkarlar*'da savunduğum tezde kendini göstermedi. Onun yerine, bu kitapta ele alınan temel noktayı daha sonra iki katkımda tekrar tarif ettim ve genişlettim: "Çıkar Kavramı: Örtmeceden Totolojiye" ve özellikle de "Piyasa Toplumu Üzerine Karşıt Görüşler" başlıklı Marc Bloch Konferansı metnimde.[1] Her iki yazıda da kitaptaki düşünceler daha uzun uzadıya irdelenmiş ve on dokuzuncu ve yirminci yüzyılları kapsayacak biçimde genişletilmiştir.

Temel temamı sürdürmekteki inadımın temellerini açıklamak elzem görünüyor. Yıllar önce Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda okuduğum ve sonunda yazımın başına yerleştirmeye karar verdiğim şu cümlesi tarafından nasıl derinden etkilendiğimi gayet net hatırlıyorum: "Talihimiz varmış ki *tutkular* insanları kötü (*méchant*) olmaya itebilecekken, kötü olmamak onların *çıkarınadır*." Yıllar sonra ise, James Steuart'ın *Inquiry into the Principles of Political Economy* (Siyasal İktisadın İlkelerine Bir Bakış) adlı eserinde bulunan buna çok yakın ve daha "kurumsal" önermeye rastladım. Buna göre, "karmaşık modern ekonomi sistemi (yani çıkarlar)" doğası gereği "despotluğun akılsızlığına karşı icat edilmiş en etkili dizgindir". Burada Fransız ve İskoç Aydınlanmaları'nın ilginç bir biçimde çakıştığı görülmekteydi ve ben de iktisatla siyasetin bağlantılarıyla ilgili bu düşünceleri inlerine kadar takip etmeye karar verdim. Sonuçta ortaya karmaşık ve dolambaçlı bir öykü çıktı. Zenginliği ve ironikliği beni "kendi" doğrumu bulduğuma ikna etti, bu yüzden onu tekrar elden geçirmeyi düşünmedim bile.

Albert O. Hirschman
Nisan 1996

---

1. Her ikisi de *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays* (Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1992) adlı kitabımda tekrar basıldı.

TEŞEKKÜRLER

Bu kitabın ilk taslağını 1972-73 yıllarında, Harvard Üniversitesi'nden geçici olarak ayrıldığım dönemde Institute for Advanced Study'de (İleri Araştırmalar Enstitüsü) ziyaretçi üyeyken yazmıştım. Taslağı bir kenara bırakmak zorunda kaldığım bir sonraki yıl içinde, Enstitü'ye kalıcı olarak katılma davetini kabul ettim. Bunun üzerine 1974-75 yılında hatırı sayılır miktarda yeniden yazma ve genişletme yapıldı, ama 1975-76'da yalnızca sınırlı ölçüde ilerleme sağlandı. Savımı daha da genişletmenin, sağlamlaştırmanın, niteliğini artırmanın, biçimlendirmenin ve süslemenin mümkün olduğunun farkındayım, ama bu yılın martına geldiğimizde artık katlanılabilir bir tamamlılığa eriştiğini hissettim ve eserimi hatalarıyla da olsa insanların dikkatine sunmak istedim. Ellili yıllarda tanıdığım bir Kolombiya Maliye Bakanı'nı hatırlamadan edemiyorum. Kafasına göre kararnameler yayımlıyordu ve daha dikkatli olmasını önerdiğimde bana geniş bir araştırmacı kadrosu bulundurmaya yetecek fonlara sahip olmadığını anlatmıştı. Tam olarak şöyle demişti: "Eğer bu kararname gerçekten bazı grupların canını yakarsa, kararname çıktıktan sonra benim yerime araştırma yapacaklar ve eğer beni ikna ederlerse başka bir kararname yayımlayacağım!" Kitabımı bu ruh hali içinde yayımlamaktayım ama eğer incinmiş kimseler ya da eleştirmenlerle hemfikir olursam yeni bir tane yazacağıma söz veremem. Zaten isteyeceklerinden de şüpheliyim.

Potansiyel eleştirmenlerden söz etmişken, *The Machiavellian Moment* (Machiavellici An, Princeton University Press, 1975) adlı eserinde benim temalarıma yakın konulara sıkça değinen J. G. A. Pocock'a özel bir özür borçluyum. Her ne kadar Profesör Pocock'un önemli eserine daha sonra dahil edilen birtakım makalelerden çok yararlanmış olsam da, kitabımın ana savları henüz onunkini okumaya fırsat bulamadan biçimlenmişti. Bu yüzden konuyu ele alışım onun bakış açısını istenen ölçüde hesaba katmıyor.

Hiçbiri sonuçtan sorumlu tutulamayacak birkaç kişi bana tavsiyeleriyle ya da cesaretlendirmeleriyle yardımcı oldu. Enstitü'deki sosyal bilimciler ve tarihçilerle yaptığımız düşünce ve bilgi değiş tokuşu çok yararlı oldu; özellikle faydasını gördüklerim arasında, David Bien ve Pierre Bourdieu ile 1972-73'te, Quentin Skinner ve Donald Winch ile 1974-75'te yaptığımız konuşmaları sayabilirim. Judith Shklar ve Michael Walzer'in 1973'te ilk taslağa tepkileri benim için çok önemliydi. Judith Tendler aynı taslağı her zamanki becerikliliğiyle çok detaylı bir şekilde eleştirdi. Son olarak da, Princeton University Press'ten Sanford Thatcher metnin editörlüğünü ve işlenmesini büyük bir beceri, hız ve keyifle yaptı.

Princeton, New Jersey
Mayıs 1976

TUTKULAR VE ÇIKARLAR

GİRİŞ

Bu yazının kökeninde çağdaş sosyal bilimlerin iktisadi büyümenin siyasal sonuçlarına ışık tutamaması, hatta belki ondan da çok, ister kapitalist, ister sosyalist, isterse ikisinin arasında bir ortamda meydana gelsin, iktisadi büyümenin genellikle siyasal felaketlere yol açan olguları beraberinde getirmesi yatmaktadır. Böyle bağlantılarla ilgili akıl yürütmelerin iktisadi genişlemenin yer aldığı daha önceki dönemlerde, özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda çok yaygın olabileceğini düşünüyordum. O yüzyıllarda iktisat ve siyasal bilimler "disiplinleri" henüz var olmadığından, aşılması gereken disiplinler arası sınırlar da yoktu. Bunun bir sonucu olarak, filozoflar ve siyasal iktisatçılar istedikleri gibi davranabilirler ve mesela ticari genişlemenin barışa ya da sanayideki büyümenin özgürlüklere muhtemel etkileri üzerine kısıtlanmaksızın akıl yürütebilirlerdi. Sırf bizim bu alandaki uzmanlaşma kaynaklı düşünsel yoksulluğumuz yüzünden bile geriye dönüp o düşünürlerin düşüncelerine ve akıl yürütmelerine bakmaya değer gibi görünüyordu.

Bu yazının çıkış noktasındaki saik, yani beni on yedinci ve on sekizinci yüzyıl toplumsal düşünce ortamına dalmaya iten de böyle bir şeydi. Bu ortamın zenginliği ve karmaşıklığı düşünülünce, ilk başta aradığımdan çok daha geniş ve daha iddialı bir şeyle ortaya çıkmış olmam şaşırtıcı değildir. Hatta, başlangıçta sorduğum soruların cevaplarının ta kendileri, ilginç bir yan ürün olarak, kapitalizmin "ruhu" ve yükselişine dair yorumlara yeni bir yaklaşım getirdi. Burada bu yaklaşımın ana hatlarını çizmek ve daha geniş kapsamlı bir sunumu bu çalışmanın son kısmına bırakmak sanırım yararlı olur.

Feodal Çağ'ın ve Rönesans'ın aristokratik kahramanlık ideali ile sonraki dönemin burjuva zihniyeti ve Protestan ahlakını karşılaştıran çok geniş bir yazın vardır. Bir etiğin düşüşü ve diğerinin yükselişi geniş biçimde incelenmiş ve şöyle sunulmuştur: Her birinin başrolünde başka bir

toplumsal sınıf, yani bir yanda düşüşteki aristokrasi diğer yanda ise yükselişteki burjuvazi olan iki ayrı tarihsel süreç. Tarihçiler de bu öyküyü, genç kahramanın yaşlısına meydan okuyup onun yerine geçtiği bir gösteri olarak sunmanın çekiciliğine kapılmışlardır. Fakat bu düşünce biçimi, toplum hakkında bilimsel gerçekler ve toplumun hareket yasaları denen yasaları arayanlar için de aynen, hatta daha çok geçerlidir. Her ne kadar Marksist ve Weberci analizler iktisadi ve iktisadi olmayan faktörlerin göreli önemi konusunda görüş ayrılığında olsalar da, kapitalizmin ve "ruhunun" yükselişini mevcut düşünce sistemine ve sosyoekonomik bağlantılara bir saldırı olarak görme noktasında birleşirler.

Son zamanlarda Fransız Devrimi'nin sınıfsal yapısı bir grup tarihçi tarafından sorgulanmıştır. Ben düşünce tarihiyle uğraşırken onlar kadar putkırıcı olmayı amaçlamıyorum; ama, benzer bir yaklaşımla, yeninin eskiden doğma düzeyinin genelde sanıldığından daha yüksek olduğunu gösteren birtakım kanıtlar sunacağım. Uzun süreli bir ideolojik değişimi ya da geçişi kendi başına gerçekleşen bir süreç olarak göstermek; bu değişimi bağımsız olarak meydana çıkmış, asi bir ideolojinin o zamana kadar hâkim olan etiğin çöküşüyle eşzamanlı yükselişi olarak resmetmekten daha karmaşık bir iştir elbette. Böyle bir yaklaşım, nihai semereleri hiç değilse sürecin başlarında tek tek savunucuların bilgisi dışında olan bir dizi düşünceler ve önermeler zincirinin tanımlanmasını gerektirir; çünkü eğer düşüncelerinin hangi kapıya çıktığını fark etselerdi korkuyla ürperir ve düşüncelerini gözden geçirirlerdi.

Birbiriyle bağlantılı böyle bir düşünceler zincirini tekrar oluşturmak için normalde pek çok kaynaktan kanıtlar toplamak gerekir ve o kanıtın geldiği düşünce sistemlerine etraflıca değinmek pek mümkün olmaz. Bu yazının ilk bölümünde izlenen yöntem işte tam olarak budur. İkinci bölümde dikkatimiz daha çok düşünce zincirinin önemli noktalarında yoğunlaşıyor. Bu noktaları tümüyle işlemiş yazarlar, mesela Montesquieu ve James Steuart, daha uzun uzadıya ele alınmaktadır ve bizim aktardığımız öykü için altını çizdiğimiz bazı önermelerin onların genel düşünce biçimiyle nasıl bir ilişkisi olduğunu anlama çabasına girilmiştir. Yazının üçüncü bölümü burada sunulan düşünsel dönemin tarihsel önemine ve bazı güncel sorunlarımızla nasıl ilişkilendirilebileceğine dair yorumlar içermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Tutkulara Karşı Çıkarlara Başvurulması

Şan Kavramının Gözden Düşüşü

Ünlü eserinin başlarında Max Weber şu soruyu sorar: “Ahlaki anlamda ‘en iyi ihtimalle göz yumulan’ bir uğraş, nasıl oldu da Benjamin Franklin’in ‘ilahi dürtü’* diye tanımladığı şeye dönüştü?”[1] Şöyle de sorabiliriz: Ticaret, bankacılık ve buna benzer para kazanmaya yönelik uğraşlar; yüzyıllarca doymak bilmezlik, para-gözlük ve açgözlülükle ilişkilendirilerek aşağılandıktan ve lanetlendikten sonra nasıl oldu da modern çağın bir noktasında namuslu işler durumuna geldiler?

Weber’in eserleri üzerine yazılmış çok sayıda eleştiride *Protestan Ahlakı* adlı yazısının bu kalkış noktası bile hatalı bulunmuştur. Bu eleştirilerde, daha on dördüncü ve on beşinci yüzyılda bile “kapitalizmin ruhunun” tüccarlar arasında var olduğu; üstelik Skolastiklerin yazılarında da söz konusu meslek ve uğraşlara olumlu yaklaşıldığı[2] savı ortaya atılmıştır.

Tüm bu eleştirilere rağmen Weber’in sorusu kıyaslamaya dayalı olarak ele alındığında gerçekten anlam kazanır. Ticaret ve benzeri parasal kazanca yönelik uğraşlara iyi bir gözle bakıldığı iddia edilse de, özellikle şan peşinde koşmaya göre ortaçağ değerleri arasında daha alt sıralarda yer aldıkları tartışılmaz. Ben de bu çizgide, “kapitalizmin ruhunun” ortaya çıkış biçimine ilişkin hayret duygularını canlandırmaya ortaçağ ve Rönesans’taki şan (*glory*) kavramına kısaca değinerek başlamak istiyorum.

Ortaçağ felsefesinin ana hatları Hıristiyanlık döneminin başlarında Aziz Augustinus tarafından ortaya konmuştu. Buna göre, cennetten kovulmuş insanın üç temel günahı şöyle sıralanıyordu: para ve mal edinme arzusu, iktidar arzusu *(libido dominandi)* ve cinsel arzular. Augustinus bu üç insan tutkusu veya arzusunu eşit düzeyde lanetliyordu.[3] Yalnızca *libido dominandi* konusunda, o da güçlü bir övülme ve şan kazanma arzusuyla birleştiğinde, hafifletici koşullar geçerli olabilirdi. Augustinus’a göre “vatandaşlık erdemine” sahip ve “anavatanlarına karşı tutku derecesinde bir sevgi besleyen” ilk Romalılar “tek günahları olan aşırı övülme düşkünlükleri yüzünden, zenginleşme arzusu ve benzeri başka kötü yanlarını bastırmaktaydılar”.[4]

Aziz Augustinus’un burada değindiği ve ileride de üzerinde duracağımız, bir günahın başka günahları engellemesi düşüncesi ilgi çekici. Daha sonraki

dönemlerde, onur ve şan peşinde koşmayı bir kimsenin yüceliğinin ve değerinin ölçütü olarak kabul eden şövalyelik anlayışının ve aristokratik ideallerin savunucuları, Aziz Augustinus'un şan peşinde koşma kavramına sınırlı biçimde de olsa göz kırpmasını kendi amaçlarına uygun biçimde genelleştirerek kullanacaklardı. Augustinus'un çok temkinli bir biçimde değindiği, kişisel kazanç elde etme çabalarından farklı olarak şan düşkünlüğünün "toplumsal değerinin onu katlanılabilir kıldığı" düşüncesi, zamanla açıkça dile getirilecekti. Yine, Montesquieu'deki "Görünmez El" fikri, yani bir toplumdaki bireyler şahsi ihtirasları için çabalarken gizli bir gücün bu çabaları toplumun yararını sağlayacak biçimde yönlendireceği düşüncesi, parasal kazanç çabalarından çok şan kazanma çabaları düşünülerek geliştirilmişti. Onun deyişiyle, bir devletteki bireylerin onur peşinde koşmaları, "o siyasi topluluğun her kesimine canlılık verir". Bunun sonucu olarak da, "kişi kendi çıkarları uğruna çabalamakta olduğunu düşünürken aslında siyasal topluluğun çıkarına katkıda bulunmaktadır".[5]

Buna benzer karmaşık haklı çıkarma çabalarına dayanmamakla beraber şan ve onur uğrunda mücadele etmek ortaçağ şövalyelik anlayışınca da yüceltilmiştir. Halbuki bu durum, başta Aziz Augustinus olmak üzere, Aziz Aquinolu Tommaso ve Dante gibi dini konular üzerine yazmış birçok düşünürün şan peşinde koşmayı küstahça (*inanis*) ve günahkârca olarak niteleyen öğretilerine ters düşüyordu.[6] Daha sonraları Rönesans döneminde, kilisenin etkisinin azalmasıyla ve aristokratik idealin savunucularının şan peşinde koşmanın övüldüğü çok sayıdaki Yunan ve Roma eserinden esinlenmeleriyle, onur için mücadele etmek egemen ideoloji haline geldi.[7] Bu güçlü düşünsel akım on yedinci yüzyılda da etkili olmaya devam etti. Yaşamı anlamlı kılan tek şeyin şan arayışı olduğu düşüncesinin en açık biçimde gözlemlendiği yerlerden biri de Comeille'nin tragedyalarıdır. Aslında Comeille düşüncelerini ortaya koyarken o kadar aşırıya kaçmıştı ki belki farkında olmadan bazı çağdaşlarının aristokratik ideali yıkma çabalarına katkıda bile bulunmuştu.[8]

Birçok farklı Batı Avrupa ülkesinden yazarlar söz konusu "kahramanın devrilmesi"[9] hareketinde adeta işbirliği yaptılar. En büyük rolü de kahramanlık idealine neredeyse tapınma durumunda olan Fransızlar oynadı. Hobbes kahramanlık erdemleri olarak nitelenen kavramların aslında kendini kollama amacına hizmet ettiğini ortaya koyarken, La Rochefoucauld bu değerlerin insanın kendini sevmesinin, Pascal da aslında kendini

beğenmişliğin ve gerçeklerden kaçışın başka biçimleri olduğunu ortaya koydu. Cervantes kahramanca tutkuları aptalca, hatta neredeyse delice oldukları gerekçesiyle reddederken, Racine de bu tutkuların küçük düşürücü olduğunu yazıyordu.

İnsanı hayretler içinde bırakacak kadar hızlı ve birdenbire gerçekleşen bu ahlaki ve ideolojik değişimin tarihsel ya da psikolojik nedenleri, henüz tam olarak anlaşılabilmiş değil. Üzerinde durulması gereken nokta, bu değişimde pay sahibi olanların geleneksel değerleri aşağılarken aslında bunu yeni bir sınıfın çıkarlarına veya gereksinimlerine uygun bir ahlak sistemi ortaya koymak adına yapmamış olmalarıdır. Kahramanlık idealinin gözden düşüşü hiçbir şekilde yeni burjuva değerlerini savunmak olarak görülmemiştir. Pascal ya da La Rochefoucauld için olduğu kadar, tüm aksi yorumlara rağmen Hobbes için de doğrudur bu.[10] Moliere'in oyunları da uzunca bir süre burjuvaziye ait değerlere övgü olarak yorumlanmıştı. Oysa daha sonraları bu yorumların da gerçeklerden uzak olduğu ortaya konmuştur.[11]

Tek başına ele alındığında kahramanlık idealinin gözden düşmesi olsa olsa, para sevdası, iktidar veya şan kazanma arzusu ve şehvetin aynı derece aşağılık tutkular olduğu yönündeki Augustinusçu düşüncenin güçlenmesine yol açabilirdi. Ama olaylar böyle gelişmedi. Yaklaşık yüz yıl sonra çeşitli nedenlerden ötürü para kazanma dürtüsü ve ona bağlı ticaret, bankacılık ve nihayetinde sanayi gibi etkinlikler daha açık ve yaygın biçimde saygı görmeye başladı. Bu olağanüstü değişim herhangi bir ideolojinin başka bir ideoloji karşısındaki zaferiyle açıklanamayacak kadar karışık ve dolambaçlı bir öyküye sahiptir.

"Gerçekte Olduğu Gibi" İnsan

Öykümüzün başlangıcı Rönesans'a dayanıyor, ama bu başlangıç yeni bir ahlak anlayışının ya da yeni *bireysel* davranış kurallarının ortaya çıkmasıyla olmamıştır. Onun yerine bu olgunun *devlet* teorisindeki yeni bir gelişmeye, devlet yönetimini var olan düzen içinde kalarak iyileştirme çabalarına dayandığı görülecek. Yola çıkış için özellikle bu noktanın seçilmesi ise sunmaya çalıştığım öykünün kendi iç eğilimlerinden kaynaklanıyor.

Machiavelli hükümdara gücü elde etmeyi, elde tutmayı ve artırmayı öğretirken “gerçek dünyadaki şartlar” ile “hiç kimsenin gerçekten görüp işitmediği hayal ürünü cumhuriyetler ve monarşiler” arasındaki o ünlü temel ayrımını yapmıştır.[12] Burada ima edilmeye çalışılan şey, ahlak ve siyaset üzerine konuşan düşünürlerin büyük oranda kurgusal durumlardan söz ettikleri ve gerçek dünyada hükümdarın işine yarayabilecek sonuçlar ortaya koyamadıklarıydı. Bilimsel ve pozitif bir yaklaşım beklentisi zamanla hükümdardan bireye ve devletin doğasından insan doğasına kadar uzanacaktı. Machiavelli gerçekçi bir devlet teorisi inşa edebilmek için insan doğası üzerine bilgi sahibi olmak gerektiğinin büyük olasılıkla farkındaydı ama bu konudaki yorumları gayet zekice olmakla birlikte bütünlükten ve düzenden yoksundu. Sonraki yüzyılda önemli gelişmeler yaşandı. Matematikteki ve semavi bilimlerdeki ilerlemeler tıpkı gezegenler ve düşen cisimler gibi insan davranışları için de hareket yasalarının olabileceği umudunu doğurmuştu. İnsan doğası üzerine teorilerini Galilei’ye[13] dayandıran Hobbes, bu yüzden *Leviathan* adlı eserinin ilk on bölümünü insan doğasına ayırmış, ancak ondan sonraki bölümlerde devlet konusuna değinmiştir. Fakat, Machiavelli’nin geçmişteki ütopyacı düşünürlere yönelttiği suçlamaları, özellikle de bireysel insan davranışlarına ilişkin olanları dikkat çekici bir keskinlik ve sertlikle tekrarlayan Spinoza olmuştu.[a] *Tractatus politicus* adlı eserinin açılış paragrafında “insanı gerçekte olduğu gibi değil de olmasını istedikleri gibi gören” düşünürlere çıkışır. Pozitif ve normatif düşünce tarzları arasındaki bu ayrım, Spinoza’nın “insan davranışlarını ve duygularını aşağı ve hor gören” kişilere karşı çıktığı, ayrıca “insan davranışlarını ve tercihlerini adeta çizgiler, düzlemler ve cisimler üzerinde çalışıyormuşçasına ele alırım”[14] biçimindeki meşhur yaklaşımını ortaya koyduğu *Etika* adlı eserinde de kendini gösterir.

Bugün artık siyaset bilimi olarak adlandırdığımız dalın gerçek konusunun “gerçekte olduğu gibi” insan olması gerektiği düşüncesi, on sekizinci yüzyılda -kimi zaman adeta beylik bir halde- ortaya konmuştu. Spinoza’yı okumuş olan Vico, her konuda olmasa da en azından bu konuda onun izinden gitmişti. *Yeni Bilim*’de şöyle diyordu:

> Felsefe insanı olması gerektiği biçimiyle ele aldığı için yalnızca Platon’un Devlet’inde yaşamak ve Roma’nın ayaktakımından uzak

> durmak isteyenlerin işine yarar.* Yasama ise insanı olduğu gibi ele alır ve ondan toplum adına yararlanmaya çalışır.[15]

İnsan doğasına bakışı Machiavelli ve Hobbes'a göre çok farklı olan Rousseau bile *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin başlangıç cümlesinde bu düşünceye yer vermektedir: "İnsanları oldukları gibi, yasaları ise olabilecekleri gibi ele alarak meşru ve güvenilir bir yönetim biçiminin mümkün olup olmadığını inceleyeceğim."

Tutkuların Bastırılması ve Yönlendirilmesi

İnsanı "gerçekte olduğu gibi" ele alma konusundaki bu ısrarın aslında basit bir açıklaması var. Rönesans'ta kendini gösteren ve on yedinci yüzyılda yaygın bir inanış haline gelen düşünceye göre insanın zararlı tutkularını dizginleme konusunda artık ahlakçı felsefe veya dinsel kurallara güvenilemezdi. Yeni yöntemlere ihtiyaç vardı. Bu yöntem arayışı ise mantıken insan doğasının detaylı ve tarafsız bir incelemesiyle başlayacaktı. La Rochefoucauld gibileri insan doğasının gizli köşelerine kadar girip yaptıkları "vahşi keşifleri" o kadar büyük bir hevesle ilan ettiler ki insan doğasının derinlerine inmenin kendisi bir amaç haline geldi adeta. Ama esasen bu inceleme insan davranışlarını etkilemek için ahlakçı tavsiyeler veya lanetlenme tehditlerinden daha geçerli yollar bulabilmek için yapılıyordu. Doğal olarak bu arayışta başarı da kaydedilmişti. O kadar ki, dinsel buyruklara bel bağlamaya alternatif en az üç değişik yeni görüş öne sürülmekteydi.

Akla ilk gelen seçenek, burada incelenen diğer düşüncelerden çok daha önceleri ortaya çıkmış olan, güç ve baskı kullanımına başvurmaktı. Tutkuların en korkunç yüzlerini, en tehlikeli sonuçlarını dizginleme; gerekirse bunu güç kullanarak yapma sorumluluğu devlete yükleniyordu. Aziz Augustinus'un, daha sonra on altıncı yüzyılda Calvin tarafından tekrarlanacak düşüncesi de bu yöndeydi.[16] Bütün kurulu toplumsal ve siyasi düzenler zaten kendi varlıkları tarafından haklı çıkarılırlar. Bu düzenlerin her türlü adaletsizliği, Cennetten Kovulmuş İnsan'ın günahları yüzünden çekilen cezalardan başka bir şey değildir.

Aziz Augustinus ve Calvin'in savunduğu siyasi düzenler bazı açılardan *Leviathan*'da ileri sürülen görüşlere çok yakındır. Ama Hobbes'un en

önemli buluşu daha önceki otoriter düzenlerden çok değişik bir ruha sahip ilgi çekici bir kavram olan Sözleşme kavramıdır. Hobbes'un bu sınıflandırılması zor düşünceleri daha ileride başka bir kategoride değerlendirilecektir.

İnsanın kural tanımaz tutkularının yarattığı soruna getirilen baskıcı çözümün de büyük zorlukları vardır. Ya hükümdar aşırı yumuşaklık, aşırı zorbalık ya da başka bir zaaftan dolayı görevini gerektiği gibi yerine getiremezse? Bu soru karşısında, gerekli derecede baskı uygulayabilecek bir hükümdar veya otoritenin ortaya çıkma olasılığı, insanların tutkularını ahlakçı düşünürlerin veya din adamlarının söylemleri nedeniyle dizginlemeleri olasılığıyla aşağı yukarı aynıdır, denebilir. İkinci olasılık sıfır olarak görüldüğü için baskıcı çözümün de kendi içinde çelişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsanların tutkular nedeniyle birbirlerine yaşattıkları acıları ve kargaşayı gökten zembille inmiş bir otoritenin bastıracağı düşüncesine bel bağlamak, bir anlamda o sorunları çözmek yerine göz ardı etmek anlamına geliyordu. Belki de bu yüzden on yedinci yüzyılda tutkunun derin biçimde incelenmesi karşısında baskıcı çözüm varlığını sürdüremedi.

Bu psikolojik keşif ve uğraşlara daha uygun bir çözüm ise tutkuların yalnızca bastırılması yerine *yönlendirilmesi* düşüncesinde yatar. Burada görev yine devlete ya da "topluma" düşmektedir, ama bu sefer yalnızca bastırmak yerine dönüştürücü ve uygarlaştırıcı bir ortam sağlama işlevi söz konusudur. Aslında rahatsız edici tutkuların daha yapıcı biçimlere dönüştürülmesi düşüncesine on yedinci yüzyıldan beri rastlanmaktadır. Adam Smith'in Görünmez El kavramından önce Pascal "insan şehvetten bile başarılı bir düzen çıkarmayı bilmiştir" ve "ne kadar da güzel bir düzendir bu" diyerek insanın büyüklüğünü ortaya koymaya çalışır.[b]

On sekizinci yüzyılda Giambattista Vico bu düşünceyi daha detaylı biçimde yine kendine özgü heyecanlı bir keşif havası da katarak dile getirmiştir.

> [Toplum,] saldırganlık, açgözlülük ve ihtirastan, insanı yoldan çıkaran bu üç günahtan ulusal savunma, ticaret ve siyaseti üretir; devletlerin güç, zenginlik ve bilgelik edinmesini sağlar; insanı dünya yüzünden silebilecek bu üç büyük günahtan halkın mutluluğu yaratılmış olur. Bu ilke takdiri ilahinin de kanıtıdır: Akıllıca yasaları sayesinde, yalnızca

> kendi tatminine yönelmiş insanların tutkuları insanların toplumda bir arada yaşamasına olanak sağlayan bir toplumsal düzene dönüşür.[17]

Bu sözler şüphesiz ki Vico'nun olağanüstü yaratıcı bir zekâ olarak ünlenmesinde pay sahibidir. Bu dopdolu iki cümlede Hegel'in Aklın Kurnazlığı kavramını, Freudcu Yüceltme kavramını ve Adam Smith'in Görünmez El kavramını görmek mümkündür. Ama daha derine inilmediği için yıkıcı "tutkuların" "erdemlere" dönüştüğü bu olağanüstü değişimin gerçekleştiği koşullar konusu karanlıkta kalmaktadır.

İnsanların tutkularını yönlendirerek toplumun faydası için kullanma düşüncesi Vico'nun çağdaşlarından İngiliz Bernard Mandeville tarafından daha detaylı biçimde ortaya konmuştur. "Bırakınız yapsınlar" düşüncesinin öncülerinden sayılan Mandeville, *Arılar Masalı*'nın çeşitli kısımlarında "becerikli politikacının ustaca yönetimi"nin "bireysel günahları" "toplumsal faydaya" dönüştürmek için gerekli bir koşul ve bu dönüşümü sağlayacak bir faktör olduğu düşüncesini ileri sürmektedir. Ancak, politikacının çalışma yöntemi açıklanmadığı için bu yararlı ve paradoksal dönüşümler henüz esrarını korumaktadır. Mandeville yalnızca tek bir "bireysel günah" için bu dönüşümün nasıl sağlanabileceğinden detaylı biçimde söz eder. Tabii ki, burada onun çokça beğeni toplamış olan düşüncesinden, mal mülk edinme tutkusunu ve özellikle de lükse düşkünlük tutkusunu ele alışından söz ediyorum.[c]

Bu nedenle Mandeville'in paradoksunun etkin olduğunu savunduğu alanı tek bir "günahla" veya tutkuyla sınırlandırmış olduğu söylenebilir. Genelden özele geçiş konusunda *Ulusların Zenginliği* adlı eseri çok ses getiren Adam Smith de onun izinden gider. Söz konusu eser tamamen geleneksel olarak doymak bilmezlik veya açgözlülük olarak bilinen tutku üzerine odaklanmıştır. Üstelik -bu eserde de ele alacağımız- dilin aradaki süreçte geçirdiği değişiklikler sayesinde Smith önermeyi daha ikna edici ve kabul edilebilir kılma yolunda çok önemli bir adım atabilmiştir: "Tutku" ve "günah" gibi terimlerin yerine "avantaj" ve "çıkar" gibi daha renksiz terimleri kullanarak Mandeville'in paradoksunun şok edici sivriliğini yumuşatmıştır.

Bu kısıtlanmış ve ehlileştirilmiş haliyle varlığını sürdürebilen yönlendirme düşüncesi aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin önemli bir dayanağı ve iktisat teorisinin ana direği olarak da gelişme

göstermiştir. Ama yönlendirme düşüncesinin genel yaklaşımından uzaklaşma pek de öyle yaygın bir şey değildi. Aslında daha sonraki savunucularının bir kısmı Vico'dan bile cesurdu: Onlar için tarihin önlenemez ilerleyişi insan tutkularının genel olarak insanlığın veya Dünya Ruhu'nun yararına işlediğinin en büyük kanıtıydı. Hem Herder hem de Hegel tarih felsefesi üzerine yapıtlarında bu çizgiyi devam ettirdiler.[d] Hegel'in ünlü Aklın Kurnazlığı kavramı, tutkularının izinden giden insanların aslında kendilerinin farkında olmadıkları yüksek bir dünya-tarihsel amaca hizmet ettikleri düşüncesini ifade eder. Hegel'in dünya tarihinin gelişimi yerine kendi zamanındaki toplumsal evrim üzerine odaklandığı *Hukuk Felsefesi* adlı eserinde söz konusu kavrama yer vermemesi de manidardır. Aklın Kurnazlığı düşüncesinin getirdiği tutkuların geniş bir yelpazede ele alınmasına, çağdaş toplumsal ve siyasi gelişmelere eleştirel açıdan yaklaşan bir eserde yer yoktu.

Son olarak, söz konusu düşüncenin en açık biçimde ortaya konduğu yerlerden biri de Mefisto'nun o ünlü kendini tanıtışının bulunduğu Goethe'nin Faust'udur: "Her zaman kötülük arzulayan ama sonunda iyilik getiren o gücün bir kısmı..." Artık burada kötü tutkuları elle tutulur bir biçimde yönlendirme düşüncesinden tamamen vazgeçilmekte, onun yerine bu tutkuların dönüşümü yararlı ama esrarlı bir dünyasal süreçle sağlanmaktadır.

Dengeleyici Tutku İlkesi

Yerinde duramayan, tutkulu ve saplantılı insanın yadsınamaz gerçekliği karşısında baskıcı ve yönlendirici çözümler ikna edici olmaktan uzaktı. Baskıcı çözüm sorunu yok saymak anlamına geliyordu daha çok. Öte yandan yönlendirici çözümün daha gelişmiş gerçekçiliği de zamanın bilimsel heyecanına ters düşen simyevi bir dönüşüm süreci içerdiği için sakattı.

On yedinci yüzyıl ahlakçılarının üzerinde çalıştığı malzemenin kendisi -tutkuların detaylı tasviri ve incelenmesi- üçüncü bir çözüme gebeydi: Tutkular arasında ayrım yaparak ateşe karşı ateşle savaşmak - görece daha zararsız bir kısmını kullanarak daha tehlikeli ve yıkıcı başka bir gruba karşı denge kurmak, hatta belki tutkuları böyle iç çatışmalarla, böl ve yönet

yöntemiyle zayıflatmak ve evcilleştirmek mümkün değil miydi? Ahlakçılığın etkinliği konusunda hayal kırıklığına uğramış birisi için çok basit ve açık bir düşünce gibi görünebilir, ama Aziz Augustinus'un arada verdiği ipuçlarına rağmen, muhtemelen bu dengeleme tasarısı tutkuların hepsine birden saldırma tasarısından çok daha zor netice verecek bir tasarıydı. Uzun zamandan beri önde gelen tutkular Dante'nin *"Superbia, invidia e avarizia sonolle trefaville ch'anno i cuori accesi"*nde[e] ve Kant'ın *Genel Tarih Üzerine Düşünceler'*inde yer alan "Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht"da[f] da görüldüğü gibi edebiyat ve düşünce alanında, genellikle de şeytansı bir üçleme biçiminde birbirlerine sıkıca bağlanmışlardı. Tıpkı insanoğlunun üç belası -savaş, açlık ve salgın- gibi birbirlerinden beslendiklerine inanılıyordu. Bu üçlünün ayrılamaz oldukları düşüncesini destekleyen bir başka olgu da aklın buyrukları veya selametin şartlarıyla hep küme halinde karşılaştırılmalarıydı.

Erdemlerle günahların insan ruhunu savaş meydanı olarak kullanarak çarpışmaları teması ortaçağ tasvirlerinde sıkça işlenmişti.[g] Belki de bir paradoks olarak, daha gerçekçi olan sonraki bir çağda değişik bir savaş düşüncesinin, bir tutkuyu başka bir tutkuyla çarpıştırarak tıpkı yukarıda söz edilen savaş gibi insana yararlı etkilere yol açacak bir savaş düşüncesinin doğmasına imkân tanıyan bu geleneksel düşünce olmuştur. Her koşulda, bu düşünce on yedinci yüzyılın düşünce ve kişilik yelpazesinin Bacon ve Spinoza gibi iki ayrı ucunda ortaya çıktı:

Bacon'ın bu düşünceye ulaşması, insanları tümevarımsal ve deneysel düşünmekten sistematik olarak alıkoyan metafiziksel ve teolojik boyunduruktan kurtulma çabalarının bir sonucuydu. *Bilimin İlerlemesi* adlı eserinin "İnsanın İradesi ve Arzuları" üzerine olan bölümlerinde geleneksel ahlakçı filozofları şöyle eleştirmektedir:

> Yazmayı öğretmeye çalışan bir kimsenin yalnızca alfabelerin ve harflerin güzel örneklerini gösterip elin duruş biçimi veya harflerin yazılışı ile ilgili herhangi bir yöntem veya kural göstermemesinde olduğu gibi, onlar da İyilik, Erdem ve Sorumluluk üzerine yazılanların güzel ve şık örneklerini yaratmışlar... ancak bu mükemmel hedeflere nasıl ulaşılacağı, insanın iradesinin bu amaçlara ulaşabilir duruma gelmesi için nasıl dizginlenip biçimlendirilmesi gerektiği konularına hiç değinmezler...[18]

Her ne kadar bu Machiavelli'den sonra artık bize tanıdık gelen bir eleştiri de olsa, buradaki benzetme çok anlamlıdır ve Bacon eleştirdiği işe birkaç sayfa sonra kendisi girişir. Filozoflardansa şairlere ve tarihçilere övgüde bulunmak adı altında bunu yaparken de şöyle der:

> Duyguların nasıl alevlendiğini ve nasıl parladığını; nasıl durulup nasıl dizginlendiğini... nasıl kendilerini ortaya koyduklarını, nasıl işlediklerini, nasıl farklılıklar gösterdiklerini, nasıl güçlenip toparlandıklarını, nasıl iç içe geçtiklerini, nasıl birbirleriyle çatıştıklarını ve diğer benzer özelliklerini büyük bir canlılıkla resmetmişlerdir; bu özelliklerin en sonuncusunun ahlaki ve toplumsal konularda çok özel bir işlevi vardır; *nasıl bir duyguyu başka bir duyguya karşı kullanarak birini bir diğeri ile yönetebiliriz (diye soruyorum):* Tıpkı bir hayvanı avlamak için başka bir hayvanı kullandığımız gibi veya bir kuşu başka bir kuşu saldırtarak uçurduğumuz gibi... İşte devlet yönetiminde bazen bir hizibi başka bir hiziple engellemek nasıl gerekiyorsa, içimizdeki yönetim için de öyle gerekir.[19]

Bu etkili paragraf, özellikle de ikinci yarısı, şair ve tarihçilerin başarılarına dayanmak yerine bir devlet adamı ve siyasetçi olan Bacon'ın kendi yoğun tecrübelerine dayanıyormuş izlenimi veriyor. Ayrıca bir tutkuyu başka bir tutkuya karşı kullanarak tutkuları yönetme düşüncesi de Bacon'ın gözüpek ve deneysel düşünce biçimine oldukça uygun. Öte yandan, bu düşünceyi ortaya koyma biçimi zamanında çok da etkili olmuş gibi görünmüyor. Ancak Bacon'ın Spinoza ve Hume gibi eserlerinde bu düşünceye daha önemli bir yer veren düşünürlerin öncüsü olduğunu göstermek isteyen modern çalışmalar sonucunda bu noktaya dikkat çekilebilmiştir.[20]

Spinoza *Etika* adlı eserinde yer alan tutkular teorisini daha derin biçimde ele almak adına bu düşüncenin gelişebilmesi için yaşamsal öneme sahip iki önermede bulunur:

> Bir duygu daha güçlü bir karşı duygu dışında herhangi bir güçle dizginlenemez veya ortadan kaldırılamaz.[21]

ve

> Hiçbir duygu, duygu olarak kaldığı sürece, iyi veya kötü hakkında -ne kadar doğru olursa olsun- gerçek bilgiyle dizginlenemez.[22]

İlk bakışta, Spinoza'nın metafiziksel eğilimleri ve başkalarına kıyasla daha hareketsiz bir yaşam sürmüş olması nedeniyle, bu filozofun Bacon ile aynı öğretiyi desteklemesi tuhaf görünebilir. Spinoza bunu çok farklı nedenlerden dolayı yapmıştı. Bir tutkuyu başka bir tutkuya karşı kullanarak tutkuların yararlı biçimde dizginlenebileceği düşüncesinden çok uzaktı. Yukarıda yaptığımız alıntılar aslında tutkuların gücünün ve başıboşluğunun altını çizerek Spinoza'nın *Etika*'sında ulaşılmaya çalışılan hedeflere varmanın zorluklarını gösterme amaçlıydı. O hedef ise aklın ve tanrı sevgisinin tutkular karşısındaki zaferiydi. Dengeleyici tutkular düşüncesi ise bu yolda bir ara durak olmaktan öteye geçmiyordu. En son önermesinden de anlaşılabileceği üzere bu düşünce Spinoza'nın çalışmasının vazgeçilmez bir parçası olmaya devam etmekteydi:

> ... tutkularımızı dizginlediğimiz için kutsala karşı sevgi duymuyoruz; tam tersine ancak kutsala sevgimiz sayesinde tutkuları dizginleyebiliyoruz...[23]

Tutkularla ancak başka tutkular aracılığıyla başarılı biçimde mücadele edilebileceği düşüncesine ciddi ciddi yer veren ilk büyük düşünürün, bunun yaratabileceği imkânların farkında olmakla beraber, bu düşünceyi pratik ahlaka veya siyasi mühendisliğe taşımak gibi bir niyeti hiç olmamıştı.[h] Gerçekten de insan doğasının özelliklerini toplumun yararına kullanma üzerine birçok pratik tavsiyelerine rastlayabileceğimiz Spinoza'nın siyaset üzerine çalışmalarında bu düşünce bir daha karşımıza çıkmayacaktır.

Spinoza'nın felsefesini "korkunç" olarak nitelemiş olsa da Hume'un tutkular ve tutkuların akıl ile ilişkisi üzerine düşünceleri Spinoza'nınkilere çok benzer.[24] Hume, ufak bir farkla, tutkuların akla bağışık olması durumunu ortaya koyma konusunda çok daha radikal davranmıştır. En ünlü deyişlerinden biri şudur: "Akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca onların kölesi olmalıdır." Bu sivri duruş dolayısıyla bir tutkunun diğerine karşılık olarak iş görebileceği gibi avutucu bir düşünceye çok ihtiyacı vardı. Gerçekten de aynı önemli paragrafta şöyle diyordu: "Karşıt bir dürtü dışında hiçbir şey bir tutkunun dürtüsünü engelleyemez veya ona karşı koyamaz"[25] Spinoza'nın aksine Hume bu içgörüsünü hayata geçirmeye

hevesliydi. *İnceleme*'sinin üçüncü kitabında, "toplumun kökenini" tartıştığı bölümde vakit geçirmeden bunu yaptı da. Ona göre, "mal mülk edinme açlığı" potansiyel olarak o kadar zararlı ve eşi görülmedik ölçüde güçlü bir tutkuydu ki bu tutkuyu kontrol altında tutmanın tek yolu onun *kendi kendisini dengelemesini sağlamaktı*. Bu iş pek kolay görünmese de Hume'un bu soruna yaklaşımı şöyleydi:

> Söz konusu tutkuyu kontrol altına alabilecek tek şey o tutkunun kendisidir, ki o da ancak kendi kendisinin yönünü değiştirerek bunu yapabilir. İşte bu yön değişikliği muhakkak asgari düşünme neticesinde gerçekleşmelidir; çünkü bu tutkunun tatmin edilmesinin yolunun serbest bırakılmaktan değil dizginlenmekten geçtiği açıktır. Ayrıca toplum yapısının korunması bakımından da, yalnız ve sefil bir durumdansa mal mülk edinme peşinde olmak çok daha fazla ilerleme sağlayacaktır...[26]

Bu noktada, "asgari" de olsa akıl veya düşünceye gerek duyulduğunun belirtilmesinin, yalnızca tutkunun tutkuyla baş edebildiği bir alana yabancı bir kavram (üstelik de "tutkuların kölesi" olduğu ileri sürülen bir kavram) katmak anlamına geldiğini savunarak itiraz edilebilir. Fakat amacımız Hume'un düşüncesindeki hataları bulmak değil, onun yerine dengeleyici tutku fikrinin ne kadar etkisinde olduğunu göstermektir. Bu fikri daha önemsiz alanlarda çok daha uygun bir biçimde kullanır. Örneğin, Mandeville üzerine yorum yaparken, her ne kadar lükse düşkünlük bir günahsa da, lüksün ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkabilecek "tembellikten" çok daha önemsiz bir günah olduğunu ileri sürmektedir:

> Şunu rahatça söyleyebiliriz: Herhangi bir durumda birbirine karşıt iki günah o günahların herhangi birinin tek başına olmasından daha yararlıdır; ama yine de o günahın kendisinin yararlı olduğunu asla iddia edemeyiz.

Daha genel bir formülasyonla devam eder:

> İnsanoğlunu her çeşit erdemle donatan ve her tür günahtan arındıran bu mucizevi dönüşümün sonuçları ne olursa olsun; yalnızca imkânların peşinde olan bir yargıcı hiç ilgilendirmez. Çoğunlukla bir günahı ancak başka bir günahla düzeltebilir ve bu yüzden de toplum için en az zararlı olanı seçmelidir.[27]

Öte yandan, aşağıda da görüleceği gibi, Hume "zevk düşkünlüğünü" "zenginlik düşkünlüğü" ile dizginleme taraftarıydı. Bu fikrin farklı alanlardaki yansımaları, aynı görüşte olmasa dahi hayranlığına mazhar oluyordu. "Şüpheci" üzerine yazısından yapılan şu alıntıda bu hayranlık hissedilmektedir:

> Fontenelle "Hırs ve fetih tutkusu açısından hiçbir şey hakiki bir astronomi sisteminden daha yıkıcı olamaz," diyor. "Doğanın sonsuz boyutları karşısında koca dünya bile ne kadar zavallı kalıyor." Bu görüş herhangi bir etki yapamayacak kadar eskimiştir. Daha doğrusu, eğer bir etkisi olsaydı hırs gibi vatanseverliği de yok etmez miydi?[28]

Bu polemik, bir tutkunun başka bir tutkuyla çatışmasını sağlayarak toplumsal ilerlemenin mimarlığına soyunmanın on sekizinci yüzyılda hayli yaygın bir düşünsel uğraş olduğu izlenimini uyandırıyor. Gerçekten de bu düşünce önemli önemsiz birçok yazar tarafından genel anlamda ya da herhangi bir alandaki uygulamasıyla ilgili olarak dile getirilmiştir. İkinci türün iyi bir örneği *Encyclopedie'*deki "Fanatiklik" maddesinde bulunabilir. Esas olarak dinsel kurumların ve inançların sert bir eleştirisi olan bu yazının bitiş bölümü dinsel fanatikliği dengeleyebileceği için övülen "vatansever fanatikliği"ne ayrılmıştır.[29] Öte yandan, bu düşünce en genel haliyle Vauvenargues tarafından ortaya konmaktadır:

> Tutkular tutkuların karşısına konur ve birbirine karşı ağırlık vazifesi görür.[30]

D'Holbach'ın son derece gelişkin formülasyonunda da yine aynı dil bulunabilir:

> Tutkuların gerçek anlamda dengeleyicileri yine tutkulardır; onları ortadan kaldırmaya değil, yönlendirmeye çalışmalıyız: Zararlı olanları topluma yararlı olanlarla etkisizleştirelim. Akıllıca olan... yalnızca mutluluğumuz için peşinden gitmemiz gereken tutkuları seçmektir.[31]

Dengeleyici tutku ilkesi on yedinci yüzyıldaki insan doğasına kötümser yaklaşımlardan ve tutkuların tehlikeli ve yıkıcı oldukları hakkındaki yaygın inançtan doğmuştu. Sonraki yüzyılda hem insan doğası hem de tutkular büyük oranda temize çıkarıldılar.[i] Tutkuların Fransa'daki en yılmaz savunucusu Helvétius'tu.[32] Onun bu konudaki duruşunu *Zihin Üzerine* adlı

eserindeki “tutkuların gücü üzerine” ve “tutkulu insanların aklı başında insanlar *(gens sensés)* karşısındaki düşünsel üstünlüğü” veya “tutkulu olmayı bıraktığı anda kişi aptallaşır” gibi bölüm başlıklarından da anlamak olanaklıdır. Rousseau’nun insanın doğası üzerine görüşleri insanı “gerçekte olduğu gibi” ele alma çağrısının ilk kez yapılmasına yol açan yaklaşımdan çok uzak olmasına rağmen, o da bu çağrıyı tekrarlamaktan geri kalmıyordu. Aynı şekilde, tutkular artık tehlikeli değil de heyecan verici olarak tanımlanırken bile dengeleyici tutkular çaresi hâlâ savunulmaktaydı. Aslında bu konuyu en güzel biçimde ortaya koyanlardan biri de Helvétius’tu. Bunu Bacon’ın orijinal formülüne bir tutam rokoko eklenmiş biçimde şöyle dile getirmekteydi:

> Tavsiyelerine uyulmasını sağlamak için ... tutkularımızı birbirine karşı nasıl silahlandıracağını bilen birkaç ahlakçı var. Bunların tavsiyelerine uyulması çoğu durumda büyük acı veriyor. Ama böyle bir acının hisler karşısında galip gelemeyeceğini, yalnızca bir tutkunun başka bir tutkuyu yenebileceğini görmeleri gerekiyor; örneğin, ilgi çekmeye çalışan bir kadının (*femme galante)* daha alçakgönüllü olması isteniyorsa bunun için onun gururunu onun oynaşma tutkusuna karşı yönlendirerek, alçakgönüllülük denen şeyin sevginin ve ince bir cazibenin ürünü olduğunu anlaması sağlanmalıdır... Ahlakçılar *bu biçimde söylemlerinde acının yerine çıkarı koyarlarsa* söylediklerinin gerçekleştiğini görebilirler.[33]

Savımızın bir sonraki adımı açısından, “çıkar” sözcüğünün burada dengeleme görevi yüklenen tüm tutkuları kapsayan bir anlamda kullanılması özellikle önemlidir.

Bu düşünce Fransa ve İngiltere’den Amerika’ya geçti ve anayasayı hazırlayan kurucular tarafından önemli bir düşünsel araç olarak kullanıldı.[34] Bunun çok iyi bir örneği Hamilton’ın Başkanın tekrar seçilebilmesi ilkesini savunduğu *The Federalist*’in yetmiş ikinci sayısında bulunabilir. Hamilton’ın argümanı büyük çoğunlukla tekrar seçilme yasağının makam sahibinin kararlarını nasıl etkileyeceği üzerine kuruludur. Çeşitli zararların yanı sıra, “ahlaksız yaklaşımlara ve yolsuzluğa eğilim” de olacağını söylüyor:

> Makam sahibi eğer açgözlü bir kimseyse ve en sonunda makamının meyvelerinden vazgeçmesi gerekiyorsa, bu tip insanların pek direnemeyeceği bir eğilim içine girerek elinde fırsat varken tadını çıkarmaya bakar. Bu geçici makamda ganimetini mümkün mertebe artırmak için her yolu denemekten çekinmez. Halbuki aynı kişi, diğer türlü bir gelecek tasavvuruyla görevinin getirdiği normal kazançlarla yetinebilir, hatta fırsatı kötüye kullanmanın sonuçlarına katlanmayı göze alamayabilir. Açgözlülük açgözlülüğün bekçiliğini yapabilir; hele bu kişi açgözlü olduğu gibi gururlu veya hırslıysa. İyi yönetimle makamının süresini uzatabileceğini bilirse, bunlara olan iştahını zenginliğe olan iştahına kurban etmek istemeyebilir. Fakat önünde kaçınılmaz son dışında bir ihtimal yoksa açgözlülüğü büyük olasılıkla dikkatini, gururunu ve hırsını yenecektir.

Bu son cümleler dengeleme düşüncesinin ele alınışında büyük bir ustalığın izlerini taşıyor. O kadar ki, bu konularda yeterince bilgisi olmayan günümüz okurunu hayrete düşürebiliyor.

Daha tanıdık *görünen* bir akıl yürütmeye ise *The Federalist*'in elli birinci sayısında rastlayabiliriz. Bu yazıda devlet yönetiminin farklı kolları arasındaki güçler ayrılığı "farklı hırsların birbirini dengelemesi sağlanmalı" ifadesiyle savunuluyor. Devletin bir kolunun hırsının başka bir kolun hırsını dengelemesinin beklendiği bu düşünce daha önce sözünü ettiğimiz durumdan, yani tutkuların *tek* bir ruhu savaş meydanı olarak kullanmak suretiyle birbirleriyle çatışmalarından çok farklı. Güçler ayrılığı ilkesinin başka bir kisveyle sunulması anlamlı olabilir: Görece yeni bir düşünce olan güçler dengesi ilkesi yaygın biçimde kabul gören ve artık çok tanıdık olan dengeleyici tutkular ilkesi dolayımıyla ifade edilmesi sayesinde ikna ediciliğini artırmıştır.

Tabii ki bu bilinçli bir aldatmaca değil. Aslında o cümlenin yazarının (Hamilton veya Madison) kendisi yarattığı karışıklığın ilk kurbanı olmuş gibi görünüyor. Şöyle devam ediyor: "Belki de devlet yönetiminin kötüye kullanılmasını engellemek için böyle yöntemlere gerek duyulması insan doğasının kusurlarının gözler önüne serilmesi anlamına gelebilir. Ama devlet yönetiminin ta kendisi de insan doğasının kusurlarının gözler önüne serilmesi değil midir?" Gerçekten de insanın kötü dürtülerinin ancak çeşitli tutkularını birbirleriyle çatıştırarak ve etkisizleştirerek bastırılabilmesi

“insan doğasının kusurlarının gözler önüne serilmesi” anlamına gelmektedir. Öte yandan, güçler ayrılığı ilkesi insan doğasını bu kadar aşağılamaz. “Farklı hırsların birbirlerini dengelemesi sağlanmalı” biçimindeki bu ustaca cümleyi kuran yazar yeni devletin temelinin güçler ayrılığı yerine dengeleyici tutku ilkesine dayandığına kendini ikna etmiş görünüyor.

Genel anlamda ele alındığında, daha eski olan ilkenin güçler ayrılığı ilkesi için gerekli olan düşünsel altyapıyı hazırlamış olması mantıklı görünüyor. Böylece burada incelediğimiz düşünceler zinciri başlangıç noktasına geri dönmüş oldu: Devletle başlamıştı, daha sonra bireysel davranış sorunlarına yöneldi ve sonunda buradan elde edilen gözlemler tekrar siyaset teorisine aktarıldı.

“Çıkar” ve Tutkuların Terbiyecisi Olarak “Çıkarlar”

Tutkuyu tutkuya karşı kullanma stratejisi oluşturulduktan, kabul edilebilir hatta umut verici olarak görüldükten sonra, burada anlatılmakta olan akıl yürütmede yeni bir adıma daha ihtiyaç vardı: Stratejinin kolayca uygulanabilir olması, bugünkü deyişle “operasyonel” hale gelmesi için genel bir biçimde de olsa bilinmesi gereken, hangi tutkuların ehlileştirici görev üstleneceği ve öte yandan da hangi tutkuların gerçekten ehlileştirilmesi gereken “vahşi” tutkular olduklarıydı.

Hobbes’un “Sözleşme”sinin altında da buna benzer bir görev dağılımı yattığını söyleyebiliriz, zira şöyle yazar: “Arzular ve insanın diğer Tutkuları”, zenginlik, şan ve güç peşinde amansızca koşmak, “insana Barışçıl eğilimler kazandıran tutkular” tarafından etkisiz hale getirilirler. Bu tutkular ise “Ölüm Korkusu; rahat bir yaşam sürebilmek için gerekli olanlara sahip olma Arzusu; ve Çabalarıyla bunları sağlayabilme Umudu”dur.[35] Bu anlamda bütün toplumsal sözleşme öğretisi dengeleme stratejisinin bir uzantısıdır. Hobbes’un bunu yalnızca *bir kere*, tutkulu insanlarca yaratılan tüm sorunları kesin bir biçimde çözecek yapıda bir devlet *kurmak* için kullanması yeterli oluyor. Bu iş için terbiye edici ve terbiye edilecek tutkuları yalnızca bir kere saptaması yeterliydi. Ama Hobbes’un birçok çağdaşı, insanın ve toplumun içinde bulunduğu durum hakkında endişelerini paylaşmakla beraber, onun radikal çözümünden yana

tercih kullanmadılar; üstelik, dengeleme stratejisine devamlı gerek olduğunu düşünüyorlardı. Bunun için de rol dağılımının daha genel ve kalıcı bir biçimde yapılması gerektiği açıktı. Gerçekten de, insanların *çıkarlarını tutkularına* karşı kullanan ve insanlar çıkarları tarafından yönlendirildiklerinde ortaya çıkan olumlu sonuçları insanlar tutkularını başıboş bıraktıklarında ortaya çıkan felaketle karşılaştıran böyle bir yapılanma ortaya çıktı.

Bu iki kavram arasındaki karşıtlığı daha iyi anlayabilmek için ilk önce “çıkar” (*interest*) ve “çıkarlar” kavramlarının dilin ve düşüncelerin evrimi sürecinde çeşitli dönemlerde (çoğunlukla da aynı anda) kullanılan anlamları üzerine bir şeyler söylemek yerinde olur. Bireylerin ve grupların “Çıkarları” zamanla esas anlamı olarak iktisadi avantaj eksenine yerleşti. Bu gelişme yalnızca gündelik dil için değil, aynı zamanda “sınıf çıkarları” ve “çıkar grupları” gibi sosyal bilim terimleri için de geçerliydi. Bu terimin iktisadi anlamının daha baskın duruma gelmesi ise ancak tarihinin son döneminde gerçekleşti. “Çıkar” kavramının kaygılar, arzular ve avantaj anlamı on altıncı yüzyılın sonlarında Batı Avrupa’da kabul görmeye başladığında, bir kimsenin mutluluğunun yalnızca maddi yönüyle sınırlı değildi. Kavram insan arzularının toplamını kapsıyordu, ama bu arzulara ulaşılması için dikkatli düşünce ve ince hesap gerektiği düşüncesini de içermekteydi.[j] Aslında çıkar kavramıyla ilgili ilk ciddi düşünceler bireyler ve maddi mutluluklarından apayrı bir bağlamda ortaya çıktı. Devlet idaresi kalitesini geliştirme kaygılarının insan davranışının incelenmesinde daha gerçekçi bir yaklaşım arayışını nasıl doğurduğu daha önce belirtilmişti. “Çıkar” kavramının ilk defa tanımlanmasına ve derin bir biçimde ele alınmasına yol açan da yine aynı kaygı olmuştur.

Tıpkı daha önce tutkuları tutkulara karşı kullanma kavramına dönüşen düşünce zincirini başlatmasında olduğu gibi, ele alacağımız düşünce hattının kaynağında yine Machiavelli’yi buluyoruz. Göreceğimiz gibi, bu iki hat uzun süre ayrı devam ettiler ama en sonunda kavuşmaları birtakım ilginç sonuçlar doğurdu.

Machiavelli bu yeni doğan çocuğa isim koymamıştı. Devlet yöneticileri için tipik bir davranış önerdi ama bunu tek bir başlık altında sınıflandırmadı. Daha sonra, Meinecke’nin önemli araştırmasında da gösterildiği gibi, Machiavelli’nin çalışmaları ilk gündeme geldiklerinde eşanlamlı olan *interess* ve *ragione di stato** kavramlarının ortaya çıkmasına

neden oldu. Bu ikiz kavramlar on altıncı yüzyılın ikinci yarısında yaygın olarak kullanılmaya başladılar.[36]

Bu kavramların iki cephede birden savaşması düşünülmüştü: Bir yandan Machiavelli öncesi ahlakçı yasa ve kurallardan açık bir bağımsızlık ilanıydılar; ama aynı zamanda hükümdara açık ve sağlam biçimde yol gösterecek "tutkular ve anlık dürtülerden etkilenmeyen, gelişmiş ve akılcı bir iradenin"[37] tanımını yapıyorlardı.

Her ne kadar Meinecke ikinci cepheyi de göz ardı etmediğini gösterse de, yeni devlet adamlığının (*statecraft*) kurucusu Machiavelli asıl savaşını ilk cephede veriyordu.[38] Çıkar kavramına göre hareket edildiğinde yönetenler için bunun çeşitli *kısıtlamalar* anlamına gelmesi, kavram İtalya'dan Fransa'ya ve oradan da İngiltere'ye geçerken iyice ön plana çıktı. Huguenot devlet adamı Rohan Dükü'nün yazdığı *Hıristiyan Dünyasının Hükümdarlarının ve Devletlerinin Çıkarları* adlı yapıtın açılış cümlesinde bu kısıtlamalar açıkça ortadadır:

> *Les princes commandent aux peuples, et l'intérêt commande aux princes .*[k]

Meinecke'nin işaret ettiği üzere, Rohan Dükü bu ifadeyi Boccalini ve Bonaventura gibi, çıkarı "tiranların tiranı" ve *ragione di stato*'yu "hükümdarın hükümdarı" olarak niteleyen, kendinden önce devlet adamlığı konusu ile ilgilenmiş çeşitli yazarlardan almış olabilir.[39] Ne var ki, Rohan Dükü derdini anlatmak için bir hayli çaba göstermiştir. İspanya, Fransa, İtalya, İngiltere ve çağının önde gelen diğer güç odaklarının ulusal çıkarlarının genel hatlarını çizdikten sonra düşüncesini ortaya koymak için yazısının ikinci bölümünde çeşitli tarihsel dönemlere değinme ihtiyacı duyar:

> Devlet işlerinde bizi gücümüzü aşan işlerin altına girmeye iten dağınık tercihlerin; ya da benliğimizi ele geçirir geçirmez bizi harekete iten vahşi tutkuların bizi yönlendirmesine izin vermemeliyiz; ... yalnızca kendi çıkarımız tarafından yönlendirilen akıl olmalı hareketlerimizin temel ilkesi.[l]

Nitekim bu planlı açıklamayı takiben çıkarları yerine tutkularına uydukları için başları belaya girmiş çeşitli hükümdarlardan örnekler verir.

Bu yeni “hükümdarın çıkarı” öğretisinin, eski ahlakçı ve dinsel yasaları gerçekdışı ve işe yaramaz diye hor görüp, hemen ardından tutkulara uyulmasının sonuçlarına karşı uyarması ve azarlaması gerçekten çok ironiktir. Bu yasaları öne süren kimselerin gözünden de bu ironi kaçmamıştı ve bazıları bu beklenmedik yeni müttefikten yararlanmaktan geri kalmadı. Buna bir örnek olarak Piskopos Butler’ın, “makul derecede kendini sevmenin” -yani çıkarın- ahlakla beraber tutkulara *karşı* safta nasıl yer aldığını gösterdiği yazıdan bir alıntı yapmak mümkün:

> ... kimi tutkular nasıl sağduyuyla veya maddi çıkarımız anlamına gelen makul derecede bir kendini sevmeyle bağdaşmıyorsa, aynı biçimde erdem ve din ilkeleriyle de bağdaşmazlar;... böyle tutkular bizi vahşice davranmaya ittiği kadar kendi maddi çıkarlarımız açısından da akılsızca davranmaya iter.[40]

Hükümdar açısından yeni öğreti de eskisi kadar kısıtlayıcıydı. Üstelik pek işe yaramadığı da görülecekti: Geleneksel erdemli davranış ölçütlerine *ulaşılması* zorsa, çıkar kavramının *tanımlanması* da aynı derecede zordu. Genel anlamda bir kralın çıkarı ülkesinin gücü ve zenginliğini korumak ve artırmakta yatar demek çok kolaydı, ama bu ilke gerçek durumlarda kullanılabilecek detaylı “karar verme kuralları” saptamayı sağlamıyordu.

Meinecke’nin ustaca gösterdiği gibi böyle kurallar saptama çabaları karmaşık ve can sıkıcı bir tarihçeye sahiptir. Yine de çıkar kavramı ilk çıkış alanında (hükümdar veya devlet) kaldığı ölçüde güdükleşmiş, ama devletin içindeki gruplara veya bireylere uygulandığında dikkat çekici bir gelişme göstermiştir. Bu konuda devlet adamlığı üzerine tartışmalarda çıkar tarafından yönlendirilen davranışların özünü oluşturan akılcılık ve kendi özünü arama bileşimi özellikle yararlı *ve* umut verici bir kategori olarak görülüyordu.

Yönetenin *çıkarından* yönetilenler arasında yer alan çeşitli grupların *çıkarlarına* geçiş İngiltere ve Fransa’da farklı yollar izledi. İngiltere’de hükümdarlara ve devlet adamlarına yol göstermesi amaçlanan ve daha sonra “ulusal çıkara” dönüşen tekil çıkar kavramı anlaşıldığı kadarıyla on yedinci yüzyılda Fransa ve İtalya’dan ithal edilmişti.[m] Rohan Dükü’nün *Hıristiyan Dünyasının Hükümdarlarının ve Devletlerinin Çıkarları* adlı eseri özellikle etkiliydi. Çok hızlı bir biçimde tercüme edilmiş ve çok sayıda yoruma yol açmıştı. Rohan’ın açılış paragrafında yer alan keskin deyişlerinden biri -

*Yalnızca çıkar asla ıskalamaz** *(Hükümdar yanılabilir, etrafındakiler yozlaşmış olabilir ama...*'yı* izleyen kısım) on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde çok ses getiren "Çıkar Yalan Söylemez" ilkesinin çıkış noktasıdır.[n]

Rohan yazısında çıkarı hanedan veya dış siyaset bağlamında tanımlar. İngiltere'de kavramın ağırlıklı olarak iç siyaset ve grup anlamının güçlenmesine on yedinci yüzyılın ortalarındaki devrim ve iç savaşın yol açtığı muhakkaktır. Artık "İngiltere'nin Çıkarı" İspanya veya Fransa'ya göre değil, iç kavganın taraflarına göre ele alınıyordu. Yine aynı biçimde, Restorasyondan sonra dinsel hoşgörü üzerine tartışmalarda İngiltere'nin çıkarı Presbiteryanlara, Katoliklere, Quaker'lara veya başka mezheplere göre değerlendiriliyordu. Fakat daha sonra, yüzyılın sonlarına doğru, siyasi istikrarın tekrar kurulmasıyla ve bir derece dinsel hoşgörünün sağlanmasıyla grupların ve bireylerin çıkarı iktisadi beklentiler çerçevesinde ele alınmaya başladı.[o] On sekizinci yüzyılın başlarında Shaftesbury'nin çıkarı (*interest)* "rahat etmemizi ve rahatlığımızı korumamızı sağlayan kolaylıkları arzulamak" olarak tanımladığını ve "zenginlik sahibi olmak" üzerine "özellikle *ilgi çekici* (*interesting*) bulunan o tutku" diye yorum yaptığını görüyoruz.[41] Hume da yine aynı biçimde "çıkar tutkusu" ve "çıkarcı duygular" kavramlarını "mal ve mülk edinme açlığı" ve "kazanç sevdası" kavramlarının eşanlamlısı olarak kullanır.[42] Kavramın geçirdiği bu evrim sürecine yardımcı olan etkenlerden biri de "kamu çıkarı" kavramının anlamındaki yöndeşik kayma olabilir. "Bolluk", bu ifadenin gittikçe önem kazanan bir parçası olmaya başlamıştı.[p]

Fransa'da *le grand siecle** boyunca siyasi ortam bireysel çıkarların veya grup çıkarlarının kamu çıkarı bağlamında sistematik biçimde ele alınmasına uygun değildi. Buna rağmen, *intérêt* (çıkar) kavramının içinden geçtiği süreç İngiliz kuzeninkine (*interest*) benziyordu. Siyasi yazında Machiavelli'den beri geliştirildiği haliyle çıkar düşüncesi -yani, bir kimsenin gücünü, etkisini ve zenginliğini nasıl artırabileceği konusunun düzgün bir biçimde ele alınması düşüncesi- on yedinci yüzyılda yaygın olarak kullanıma girdi ve kısa sürede zamanın önde gelen ahlakçıları ve yazarları tarafından bireysel insan doğasının derinlemesine bir incelemesini yapmakta kullanıldı. Bu yazarların ele aldığı sahne genelde XVI. Louis'nin sarayı olduğundan, oyuncular da hükümdarla aynı tipte "çıkarlara" sahipti: Yalnızca zenginlik anlamında değil, ondan daha çok, hatta belki de esasen

iktidar ve nüfuz anlamında. Bu yüzden çıkar genellikle çok geniş bir anlamda kullanılıyordu. Ama daha o zaman bile anlamın kapsamı bir süreçten -kavramın İngiliz ve Fransız tarihçesinin kesişme noktası tam da burasıdır- geçerek daralıyor, maddi ve iktisadi kazanç peşinde olma anlamına yaklaşıyordu. Bu sonucu La Rochefoucauld'un *Özdeyişler* adlı eserinin 2. basımının (1666) önsözü olan "Okura Öğüt" başlıklı bölümden çıkarabiliriz:

> Çıkar kelimesinden her zaman zenginlikle ilgili bir çıkarı (*un intérêt de bien)* anlamıyorum, daha ziyade şan ve şerefle ilgili olanı anlıyorum.[43]

Yanlış anlamaya karşı konulmuş bu uyarı çok kısa bir önsözdeki tek elle tutulur noktadır. Açıkça görülüyor ki *Özdeyişler'*in ortalama okuru için "çıkar" kavramı artık daha sınırlı bir iktisadi kazanç anlamı taşımaya başlamıştı bile.

Yaklaşık olarak aynı dönemde, Richelieu'nün sekreteri ve savunucusu olan Jean de Silhon bir yazısında çıkarın yaşam ve toplum düzenini devam ettirmede oynadığı olumlu rolün altını çizerek anlamdaki bu evrime işaret ediyor ve kınıyor. Çeşitli çıkarları sıralıyor -"Vicdani Çıkarlar, Onursal Çıkarlar, Sağlıksal Çıkarlar, Maddi Çıkarlar ve başka benzeri çıkarlar"- sonra da *un homme intéressé** gibi deyimlere yüklenen olumsuz anlamı "çıkar sözcüğü artık genel olarak, nasıl olduğunu anlamadığım bir biçimde *(je ne sais comment)*, maddi çıkar *(Intérêt du bien ou des richesses)* anlamında kullanılıyor,"[44] olmasına bağlıyor.

Bu kayma acaba nasıl açıklanabilir? Belki de bu sözcüğün eski zamanlardan beri tefecilikle ilişkilendirilmiş olmasındandı; *interest/ intérêt* sözcüğünün çıkar yerine faiz anlamında kullanılması birkaç yüzyıl daha eskiye dayanır. Daha eski olan faiz kavramının akılcı hesaplamalarla ilişkilendirilmesi ve bunun da iktisadi işlemlerin doğasına yakın olması bu uğraşların zamanla kavramın içeriğini tamamen ele geçirmesini açıklayabilir. On yedinci yüzyıl Fransası'na baktığımızda şunu görüyoruz: gücün belli merkezlerde toplanmış olması ve istikrar havası nedeniyle, sıradan bir kişinin tüm arzuları arasından yalnızca iktisadi çıkarlar alanında önemli değişiklikler sağlanabilirdi.

İnsanın en önemli amacı olarak gördüğü "durumumuzu iyileştirme arzusu" üzerine fikir yürütürken bu son noktayı genel bir önerme olarak ortaya koyan Adam Smith'ti:

> İnsanların büyük çoğunluğunun yaşam şartlarını iyileştirmek için öngördüğü ve arzuladığı yöntem servet artırımıdır. En kaba, en bariz yöntem budur...[45]

İktisadi büyüme sayesinde, giderek daha çok insan için "servet artırımı" ihtimali ortaya çıktığına göre belki de "çıkarlar" teriminin anlamındaki bu daralmayı açıklamak için başka yerlere bakmamıza gerek yoktur.[q]

Şu kadarı açık: İnsanların tutkuları çıkarlarıyla karşılaştırılmaya başladığında, çıkarların daha geniş veya daha dar bir kapsamda ele alınmasına göre bu karşıtlığın anlamı değişebiliyordu. "Çıkar Yalan Söylemez" gibi bir deyiş ilk anlamıyla kişinin *tüm* arzularının peşinden düzgün ve makul bir biçimde koşmasını teşvik etmekteydi. Harekete geçiren tutku hangisi olursa olsun, insan davranışlarına bir miktar dikkat ve ince hesap katılmasını savunan bir yaklaşımdı bu. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, "çıkarlar" kavramında yaşanan anlam kayması nedeniyle, çıkarlarla tutkular arasındaki karşıtlık bambaşka ve geleneksel değerler göz önüne alındığında pek şaşırtıcı bir düşünce de ortaya çıkarmaktaydı: Buna göre, *bugüne kadar doymak bilmezlik, paragözlük ve açgözlülük gibi isimlerle tanınan belli bir grup tutku, para ve mal edinme arzusu, iktidar arzusu ve cinsel arzular gibi tutkulara karşı dizginleyici olarak kullanılabilirdi*.

Burada dengeleyici tutkular hakkındaki fikirler silsilesi ile çıkar öğretisi arasında bir ayrım noktasına geliniyor. Her iki öğretinin başlangıç noktası da Machiavelli'ydi; ama sonunda varılan düşünce -vahşi tutkuların terbiye edilmesi ve böylece devlet yönetimine katkıda bulunacak seçkin tutku rolüne açgözlülüğün yerleştirilmesi- onu çok şaşırtır ve öfkelendirirdi herhalde. Arkadaşı Francesco Vettori'ye yazdığı meşhur bir mektupta, iktisat ve siyasetin ayrı dünyalarda yer aldığı yönündeki görüşünü şüphe bırakmayacak biçimde ortaya koyuyor:

> Kaderim buymuş, çünkü ben ne ipek ticaretinden anlıyorum, ne yün ticaretinden, ne de kârlardan ve zararlardan. Ama devlet üzerine akıl yürütmek bana uygundur.[46]

Machiavelli için geçerli olan şey, bu düşünce zincirinde önemli halkaları yaratmış birçok kişi için de geçerlidir. Şu ana kadar gözler önüne serilen tabloya genel olarak baktığımızda insan düşüncesinden (ve dil tarafından

biçimlendirilmiş halinden) nasıl amaçlanandan tümüyle farklı sonuçlar doğduğunu ve bunların insan eylemlerinin yol açtığı sonuçlardan daha az olmadığını görüyoruz. On yedinci yüzyılda tutkular üzerine kaleme alınan çeşitli yazılara bakıldığında, açgözlülüğün “hepsinin en kötüsü” olduğuna dair değerlendirmede veya ortaçağın sonlarına doğru kazandığı Ölümcül Günahların en ölümcülü etiketinde hiçbir değişme görülmez.[47] Ama para kazanma “çıkar” etiketine sahip olunca ve bu kılık altında diğer tutkularla rekabete girişince, birden alkışlanır ve eskiden daha zararsız olarak nitelenen diğer tutkuları dizginlemekte kullanılır oldu. Yeni, daha az sivri ve renksiz bir kavramın eski etiketler üzerindeki lekenin kaldırılmasını veya hafifletilmesini sağlaması yaşanan ters yüz olayını açıklayabilmek açısından yeterli değil. Yakın zamanlarda insanoğlunun özel veya kamusal işlerine daha aydınlanmış bir yaklaşım düşüncesiyle bağları olması nedeniyle “çıkar” kavramının *pozitif ve şifalı* bir anlam içermesi - dolayısıyla tefeciliğe de bu anlamı kazandırması- konuya daha sağlam bir açıklama getiriyor.

Çıkar, Yeni Bir Paradigma

Benim bildiğim kadarıyla, çıkarlar ve tutkuların karşıtlığı düşüncesi ilk defa Rohan Dükü’nün yukarıda adı geçen ve yalnızca yönetenler ve devlet adamları üzerine kurulu eserinde kendini göstermişti. İzleyen yıllarda bu ikili karşıtlık onu insan davranışlarının tümüne uygulayan kimi İngiliz ve Fransız yazarlar tarafından da incelenmiştir.

Bu inceleme düşünce tarihinde pek bildik bir olgu yüzünden gerçekleşti: Çıkar düşüncesi ortaya çıkar çıkmaz sadece paradigmalaşmakla kalmayıp (Kuhn örneğinde olduğu gibi) adeta moda oldu. O kadar ki birdenbire tüm insan davranışları kimi zaman totoloji noktasına varacak ölçüde şahsi çıkar kavramıyla açıklanmaya başladı. La Rochefoucauld tutkuları ve neredeyse bütün erdemleri şahsi çıkara dönüştürürken, İngiltere’de de Hobbes benzer bir indirgemeye girişmişti. Bu gelişmeler sonucunda, başka etkilerin yol açtığı davranışlar yerine üzerinde dikkatlice düşünülüp belirlenmiş çıkarlara göre hareket etmenin daha yararlı olacağı anlamında söylenmiş olan normatif “Çıkar Yalan Söylemez” deyişi yüzyılın sonuna doğru “Dünyayı Yöneten Çıkardır” biçimindeki pozitif deyime dönüşmüştü.[48] İnsan

davranışlarının anlamının anahtarı olarak kabul edilen çıkar kavramına bu düşkünlük on sekizinci yüzyılda da devam etti. Örneğin, normalde tutkuları yüceltme eğiliminde olan Helvetius şöyle diyordu:

> Nasıl fiziksel dünya hareket yasalarınca yönetiliyorsa, aynı biçimde değerler dünyası da çıkar yasasınca yönetilir.[49]

Genelde sahneye çıkan tüm yeni kavramlarda -sınıf, seçkinler, iktisadi kalkınma benzeri yakın zamandan kimi örneklerde de- olduğu gibi çıkar kavramı da o kadar kendinden menkul olarak kabul ediliyordu ki kimse kesin bir tanım yapmakla uğraşmıyordu. Yine kimse Platon'dan beri insan davranışlarının incelenmesinde yaygın biçimde kullanılmakta olan iki kategoriye, yani bir yanda tutkulara ve diğer yanda akla göre çıkarı konumlandırmaya çalışmadı. On altıncı yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılın başlarında üçüncü bir kategorinin ortaya çıkmasını ancak bu geleneksel ikiliği arkaplana koyarak açıklayabiliyoruz. Tutku yıkıcı, akıl ise etkisiz olarak nitelendikten sonra insan davranışlarının büyük ölçüde yalnızca bu iki güçten biri tarafından açıklanabileceği görüşü insanlık açısından hiç de iç açıcı bir görüntü sergilememekteydi. İnsanların güdülenimlerini incelerken geleneksel olarak kullanılan bu iki kategorinin ortasına çıkar kavramını koyarak durumun o kadar da ümitsiz olmadığı mesajı verilmek isteniyordu. Çıkar hem tutkunun hem de aklın iyi taraflarını almış kabul ediliyordu. Kendini sevme tutkusu akıl tarafından dizginleniyor ve geliştiriliyor, akıl ise bu tutku tarafından yönlendiriliyor ve güçlendiriliyordu. Ortaya çıkan bu melez insan davranışı kalıbı hem tutkunun yıkıcılığından hem de aklın etkisizliğinden kurtulmuş kabul ediliyordu. Çıkar öğretisinin zamanında gerçek bir kurtuluş habercisi olarak görülmesine şaşmamak gerek! Bu kadar çekici gelmesinin nedenlerini sonraki bölümde detaylı olarak ele alacağız.[r]

Tabii ki herkes artık bütün sorunların çözülmüş olduğu görüşünde değildi. Daha işin başında, bu yeni öğretinin tatlı diline karşı koyup tümden reddedenler oldu. Aziz Augustinus'un ateşli bir hayranı olan Bossuet tutku ile çıkar arasında büyük bir fark görmüyordu. Ona göre "çıkar ve tutku insanı kötülüğe sürüklüyor"du; benzer biçimde saray çevresini "çıkarlar imparatorluğu" ve "tutkuların sahnesi" olarak niteleyerek baştan çıkarıcılığına karşı uyarıda bulunuyordu.[50]

Ancak bu derece olumsuz bakış bir istisnaydı. Yeni öğretiyi eleştirenler genelde makul ve iradi bir “kendini sevme” anlamındaki çıkarın tutkularla başa çıkabileceğinden emin değildiler sadece. Böyle düşünenlerden biri de Spinoza’ydı:

> Herkes kendi yararını gözetir, ama pek ender bunu akla uygun biçimde yaparlar; çoğu zaman dürtüleri tek yol göstericileridir; hem arzularında hem de neyin yararlı olduğu konusundaki düşüncelerinde tutkuları onları yönlendirir, tutkular da geleceği ya da başka kaygıları asla hesaba katmaz.[51]

Başka yerlerde, çıkarın öneminin sorgulandığı da görülür. Bu sorgulama tutkuların karşı konulamaz etkisinden değil de yalnızca insanların neyin kendi çıkarlarına olduğunu bilememelerinden kaynaklanıyordu. Ama yine buradan çıkarılan sonuç çıkarların açıkça belirlenebildiği ve izlenebildiği bir durumun, Halifax Markisi George Savile’in şu ironi dolu sözlerinden de görülebileceği gibi, gerçekleşmesi halinde imrenilecek bir durum olacağıydı:

> Eğer insanların her zaman kendi gerçek çıkarlarının peşinden gittiklerini söylersek, bu Yüce Tanrı’nın yeni bir insan üretim tesisinin olduğu anlamına gelir; yeni bir çamura ihtiyaç vardır çünkü eski çamurdan bu kadar kusursuz varlıklar hiç yapılamadı.[52]

Fransa’da ise Retz Kardinali yeni öğretiye saygılarını sunarken bir yandan da ince bir psikolojik ustalıkla tutkuları yenilmiş saymaya karşı uyarıyordu:

> İnsanların niyetlerini anlamak için en doğru kural davranışlarının ardındaki en yaygın güdü olan çıkarlarını incelemektir. Ama usta bir siyasetçi asla insanların tutkularından doğabilecek sonuçları göz ardı etmez, zira tutkular kimi zaman açıkça kimi zaman da fark ettirmeden devletin en önemli meseleleri ile ilgili işleyişleri etkileyebilir.[s]

Retz Kardinali de Spinoza ve Halifax gibi yalnızca çıkarlar tarafından yönetilen bir dünyanın tutkuların işe karıştığı bir dünyadan daha istikrarlı olacağını düşünüyor gibi. Yıllar sonra La Bruyere de insan davranışlarını belirleyen unsurlar olarak çıkarların ve tutkuların ağırlığı konusunda Retz

ile aşağı yukarı aynı düşüncede olmakla beraber, yeni bir *üçlü oyunun* varlığını da açıkça kabul ediyordu:

> Tutkunun aklı yenmesinden daha basit bir şey yoktur: Tutkunun esas zaferi çıkar karşısında üstünlük sağlamaktır.[53]

Burada dikkati çeken, La Bruyere'in soğukkanlı ve mesafeli bir bakış açısıyla konuya yaklaşması; yukarıda söz edilen yorumların tersine tutkuların arada sırada çıkarlara galip gelmesi konusunda herhangi bir endişe dile getirmemesidir.

Çıkarın rolünün çok önemli olduğu görüşü on sekizinci yüzyılda artan eleştirilerle karşı karşıya kaldı. Bu eleştirilerin iki örneği olarak ilki Shaftesbury'den ikincisi ise Piskopos Butler'dan iki alıntı:

> Hepiniz duymuşsunuzdur, yaygın bir deyiş vardır *Dünyayı Yöneten Çıkardır* diye. Ancak, inanıyorum ki en ufak bir inceleme yapan bile görecektir ki *tutku, mizah duygusu, kapris, adanmıştık, hizipçilik* ve diğer *şahsi çıkar* karşıtı binlerce kaynağın hepsi de bu makinenin hareketlerinde söz sahibidir.[54]

> Her gün [makul derecede kendini sevmenin] yalnızca daha azgın tutkular karşısında değil, merak, utanma, taklit sevdası, neredeyse her şey, hatta tembellik karşısında bile yenik düştüğünü görürüz. Özellikle de böyle bir kendini sevmenin geçici emeli olan çıkar fazla uzakta ise. Tüm dünyanın çıkarcılık ve kendini sevme tarafından yönetildiğini söylerken kendini bilmez kişiler o kadar yanılıyorlar ki.[55]

Bu iki alıntıda görmeye başladığımız yeni bir nokta on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla geçerken tutkulara bakışta gerçekleşen önemli değişimler ışığında değerlendirilmelidir. İlk başlarda tutkular tümüyle vahşi ve yıkıcı görülüyorlardı. Örnek olarak inançlar üzerine yazılmış Fransızca bir kitapçıktan şu cümleye bakmak yeter: "Fransa Krallığı, yalnızca Hükümdar'ın tutkularına göre yönetilen bir tiranlık değildir."[56] Ama on yedinci yüzyılın sonunda yavaş yavaş, on sekizinci yüzyılda ise daha güçlü bir biçimde tutkular yaratıcı potansiyele sahip bir gücün ve hayatın kaynağı olarak saygınlık kazandılar. Daha önceleri, insanların davranışlarının tamamen çıkar tarafından yönlendirildiği biçimindeki önerme tutkuların da göz önüne alınması gereği nedeniyle eleştirilirken, söz konusu eleştiri

dünyanın önermede işaret edilenden çok daha kötü bir yer olduğu anlamını taşıyordu. Ancak on sekizinci yüzyılda tutkuların saygınlığının iadesi ile birlikte aynı eleştiri, tutkuların etkin oldukları ve ara sıra galip geldikleri bir dünyanın yalnızca çıkarın borusunun öttüğü bir dünyadan daha iyi olduğu anlamına geliyordu. Shaftesbury ve Butler tarafından tutkunun mizah duygusu ve merak gibi zararsız hatta yararlı duygularla aynı tarafa yerleştirilmesi de bu yorumu akla getiriyor. Bu düşüncenin kökleri on yedinci yüzyılda insan ve toplum hakkındaki tipik trajik ve kötümser görüşün Aydınlanma tarafından reddedilmesine dayanır. Tutkuların yalnızca çıkar tarafından yönetilen bir dünyayı *daha iyi bir yer* yaptığı biçimindeki bu yeni görüşü Hume açıkça ifade eder:

> ... yönetenlerin kararlarını etkileyen tek belirleyici olduğu söylenen devlet çıkarları her zaman üstün gelen güdü değildir; ... şükran, şeref, arkadaşlık, cömertlik gibi daha yumuşak birçok faktör aynı sıradan insanlar arasında olduğu gibi hükümdarlar arasında da bu bencilce düşünceleri sıkça dengeleyebilmektedirler.[57]

Çıkarların maddi kazanç anlamı öne çıkmaya başlayınca doğal olarak “Dünyayı Yöneten Çıkardır” düşüncesi de çekiciliğini yitirmeye mahkûmdu. O kadar ki, bu deyiş Schiller’in *Wallenstein’ın Ölümü* adlı oyunundaki karakterlerden birinin haykırışıyla adeta bir yakarışa ya da sinizmin reddine dönüşür:

> *Çünkü dünyayı yöneten çıkardır yalnızca*[t]

On yedinci yüzyıla ait bir deyimin bu açık çevirisini Schiller büyük olasılıkla dönemin olaylarını yansıtmak için oyuna eklemiştir. Tek sorun bu deyime yüklediği -on sekizinci yüzyıldaki ideolojik akımlara uygun olarak- alçaltıcı anlamın Wallenstein zamanındaki anlamdan tümüyle farklı olması!

Çıkar Tarafından Yönetilen Bir Dünyanın Artıları: Öngörülebilirlik ve Tutarlılık

Çıkarın insan davranışlarının ardındaki en önemli güdü olduğu inancı düşünce dünyasında büyük heyecana yol açtı: Sonunda başarılı bir toplumsal düzen oluşturmak için gerekli olan gerçekçi temel ortaya çıkmıştı. Dahası, çıkar tarafından yönetilen bir dünya yalnızca “kimsenin

gerçekten var olduğunu ne gördüğü ne de duyduğu" gittikçe daha zorlama olan devlet modellerinden bir kurtuluş sağlamakla kalmıyor, ayrıca beraberinde birtakım kendine özgü artılar da getiriyordu.

Bu artıların en geneli *öngörülebilirlik'*ti. Machiavelli insan doğasının herkes için aynı olarak kabul edilmesinden siyaset üzerine oldukça etkileyici birtakım önermeler çıkarılabileceğini göstermişti.[58] Fakat teşhisi yaygın biçimde kabul görmeyecek kadar kötümserdi - örneğin *Hükümdar'*ın on yedinci bölümünde aşırıya kaçarak insanları "nankör, geveze, sahte, ikiyüzlü, korkak, açgözlü" olarak nitelemesi gibi. Tüm insanların çıkarları tarafından yönlendirildiği düşüncesi ise daha yaygın biçimde kabul görebilirdi ve bu düşüncenin tatsız tarafları da dünyanın çok daha öngörülebilir bir yer haline geleceği düşüncesiyle dengelenmekteydi. "Çıkar Yalan Söylemez" başlıklı risale de bu noktanın altını çizmekteydi:

> Eğer bir insanın herhangi bir olayda çıkarının nerede yattığım anlayabilirseniz, işte o zaman, eğer o kişi sağduyu sahibiyse, neler yaptığını, yani amacının ne olduğunu anlayabilirsiniz.[59]

Restorasyon sonrası dinsel hoşgörüyü savunan eserlerde de benzer düşüncelere rastlamak mümkündür. Bir broşürde şöyle deniyor:

> ... toplulukların kendi çıkarlarının aksine davranacaklarını öne sürmek - insanların işlerindeki tüm kesinliği ortadan kaldırmaktır.[60]

Daha sonraları, James Steuart da aynı akıl yürütmeyi şahsi çıkarlar tarafından yönetilen bireysel davranışların yalnızca tutkuların hâkimiyetine değil erdemli davranışlara da tercih edildiğini, özellikle de "yönetilenlerin" kamusal çıkar konusunda kaygılarına yeğ tutulduğunu ortaya koymak için kullanacaktı:

> Eğer her gün mucizeler görülseydi, doğa kanunları artık kanun olmaktan çıkardı: Herkes kamu yararına davransa, ve kendini göz ardı etse, devlet adamına yapacak iş kalmazdı.
>
> ... bir halk çıkarını düşünmese, yönetilmesi imkânsız olurdu. Herkes ülkesinin çıkarını değişik biçimde görür ve birçoğu da ülkenin çıkarını el üstünde tutmaya çalışırken yıkımına katkıda bulunabilir.[61]

Buna göre, bir yandan, eğer bir kimse kendi çıkarının peşinden giderse kendi durumu daha iyileşir, çünkü tanım olarak "çıkar yalan söylemez veya

onu aldatmaz”[62] - tam da o deyimin anlamındaki gibi... Öte yandan, kendi çıkarının peşinden gitmesi başka kişiler için de yararlıdır, zira davranışları tümüyle erdemli bir insanınkiler gibi şeffaf ve öngörülebilir olur. Demek ki, karşılıklı kazanç imkânı, iktisadi bir öğreti haline gelmesinden uzun zaman önce, çıkarın *siyasette* temenni edilen işleyişinden doğmuştu.

Doğal olarak bu düşünce çeşitli sorunlara gebeydi. Örneğin, öngörülemezliğin aslında güç anlamına geldiği yönündeki çağdaş itirazlar o zaman da dile getirilmişti. Samuel Butler genel olarak çıkar öğretisine sadık kalmakla beraber yönetimdeki aptal ve beceriksiz kişilerle ilgili olarak şöyle diyordu:

> daha akıllı olanlara göre bir avantajları vardır, üstelik önemsiz bir avantaj da değil; kimse mevcut işte hangi yolu seçeceklerini önceden ne öngörebilir, ne de aklına getirebilir, oysa daha akıllı kişilerin mantık yoluyla tasarladıklarını çıkarlarına bakarak öngörmek hiç de zor değildir.[63]

Tüm ilgili tarafların yoldan sapmadan kendi çıkarlarını izlemesinden karşılıklı olarak herkesin yararlanması ihtimaline karşı öne sürülen daha etkili bir düşünce ise uluslararası siyasette önde gelen tarafların çıkarlarının genellikle birbirinin tam tersi olmasından yola çıkmaktaydı. Bir gücün çıkarlarının o gücün baş rakibinin çıkarlarının tam tersi olduğu, örneğin Fransa ve İspanya için bunun böyle olduğu, Rohan Dükü’nün yazısında sıkıcı olacak kadar detaylı bir biçimde ortaya konmuştu. Gelgelelim, bu koşullarda bile akılcı bir biçimde çıkarların peşinden gidilmesi, dolayısıyla birtakım oyun kurallarına bağlı kalınması ve “tutkulu” davranışın ortadan kalkmasıyla her iki tarafın da çeşitli kazanımları olabileceği düşünülüyordu.

Söz konusu öğreti iç siyasete uygulandığı zaman tüm tarafların kazançlı çıkması olasılığı daha da artmaktaydı. Tıpkı “çıkar” kavramı gibi, çıkarlar *dengesi* kavramı da devlet adamlığıyla ilgili orijinal bağlamından -bu alanda “güçler dengesi” kavramını doğurmuştu- çatışma içindeki İngiltere’de iç siyaset sahnesine taşındı. Restorasyon’dan sonra ve dinsel hoşgörü üzerine tartışmalar sırasında farklı çıkarların varlığı ve bu çıkarlar arasındaki gerilimin kamusal çıkara ne gibi katkılar sağlayabileceği üzerine pek çok düşünce ortaya atıldı.[64]

Ne var ki, çıkar temelli insan davranışlarının öngörülebilirliğinden en fazla faydayı sağlamanın, öngörülebilirliği bireylerin ekonomik

etkinlikleriyle ilgili olarak kullanmakla mümkün olabileceği görüldü. Yalnızca etkinlikte bulunanların sayısının çok olması bile ticaret alanındaki çıkarların birbirine tamamen ters düşemeyeceği, bu karşıtlıkların iki komşu devlet veya bir devlet içindeki rakip siyasi ya da dinsel gruplar için söz konusu olduğu kadar göze batıcı veya tehdit edici olmayacağı anlamına geliyordu. Buna göre bireylerin kendi iktisadi çıkarlarına göre öngörülebilir bir şekilde hareket etmelerinin bir yan etkisi her an bozulabilecek bir *denge* yerine birbirine sıkı sıkıya bağlı ilişkilerden kurulu sağlam bir *ağ* oluşmasıydı. Bu yüzden de, iç ticaretin gelişmesinin bir yandan daha sıkı kenetlenmiş topluluklar yaratacağı, öte yandan da dış ticaretin savaşları önleyeceği beklentisi ortaya çıkmıştı.

Bu aşamada iktisadi öğretilerin tarihyazımı üzerine birkaç noktaya değinmek yerinde olur. Merkantilist öğreti üzerine yazılarda Hume ve Adam Smith'ten daha önceki düşünürlerin ticareti tam anlamıyla bir sıfır toplamlı oyun *(zero sum game)* olarak gördükleri düşüncesi ortaya atılmıştır. Sıfır toplamlı oyun düşüncesine göre ihracatı ithalatından daha fazla olan ülke hanesine kazanç yazarken ticaret dengesi tam tersi durumdaki başka bir ülke eşit bir tutarı hanesine kayıp olarak yazar. Halbuki, yalnızca ticaret dengesi üzerine tartışmaları dikkate almak yerine on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ticaret üzerine kaleme alınan eserlerin tümüne bakıldığında, ticaretin gelişmesinin *tüm taraflar için* olumlu etkiler yaratacağı anlayışı görülür. Bu yazının devamında üzerinde duracağımız bu etkilerin, yalnızca ekonomik alanla sınırlı kalmayıp siyasal, toplumsal ve hatta ahlaksal alanlarda görülmesi bekleniyordu.

Tutarlılık, öngörülebilir olmanın en temel biçimidir. Çıkarlar tarafından yönetilen bir dünya görüşüne sıcak bakılmasının en önemli nedenlerinden biri de buydu. Tutkulara bağlı davranışların dalgalı ve rastlantısal oldukları; bu özelliğin tutkuları tehlikeli ve istenmeyen kıldığı düşüncesi sıkça dile getirilmekteydi. Tutkular türlü türlüydü (Hobbes), çok kolay enerjilerini tüketip sönüyor ama birdenbire tekrar alevlenebiliyorlardı. Spinoza'ya göre ise,

> İnsanların doğaları tutkular tarafından harekete geçirilme derecelerine göre birbirinden farklılık gösterir ve insan tutkular tarafından harekete geçirildiği oranda değişken ve tutarsızdır.[65]

Machiavelli’nin ve Hobbes’un insan doğasına ilişkin aşırı kötümser yaklaşımlarının (ve bu nedenle ortaya atılan “doğa durumu”nun) yerini on yedinci yüzyılın ikinci yarısında daha yumuşak görüşlerin almasıyla *tutarsızlık*, işleyen bir toplumsal düzen oluşturmanın önündeki en önemli engel haline geldi. On yedinci yüzyılın en etkili toplumsal sözleşme öğretilerinden birinin sahibi olan Pufendorf da Hobbes gibi insanın “doymak bilmez arzuları ve ihtirasları”ndan söz etmekle beraber, toplumsal sözleşmenin gerekliliğini büyük oranda insanın tutarsızlığına ve güvenilmezliğine, onun deyişiyle “iki insan arasındaki ilişkinin en tipik biçiminin ‘tutarsız arkadaşlık’ olması” gerçeğine dayandırıyordu.[66]

Kendi siyasi düşüncesinin Pufendorf’tan etkilendiği gerçeğini gizlemeyen Locke da bu öğretiyi benimsemişti.[67] Locke’un ifade ettiği “doğa durumu”, özel mülkiyet, miras, ticaret ve para gibi kavramların da olduğu, kimi eleştirmenlerin dediği gibi “ideal” olmasa da ilkellikten uzak bir tasarımdı. Bu doğa durumunun tuhaf denecek kadar “ileri” özellikleri nedeniyle, elde edilen başarıların kalıcı olmasını sağlamak için bir sözleşme ihtiyacı ortaya çıkıyordu. Locke’un sözleşmesi, “(doğa durumu koşullarında) her insanın sahip olduğu, haklarına yapılan tecavüzleri cezalandırmak üzere kullanılan rasgele ve kuralsız iktidar nedeniyle insanların karşılaştığı zorlukları” ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.[68] Yine Locke’a göre “devlet yönetiminde bireyin özgürlüğü” demek “başka bireylerin tutarsız, belirsiz, habersiz ve rasgele bir biçimde ortaya konan iradelerine katlanmak zorunda olmamak” anlamına geliyordu.[69] Bu bağlamda insanın tutarsızlığı ve genel anlamıyla belirsizlik, ortadan kaldırılması gereken baş düşmanlar durumuna geliyorlardı. Locke, bu belirsizliğe karşı açık bir biçimde çıkarlara sarılmasa da, onun yaratmaya çalıştığı devlet kavramı (*Commonwealth*) ile dünyanın çıkarlar tarafından yönlendirildiğini savunan on yedinci yüzyıl düşüncesi arasında açık bir ilişki vardır. Zira tutkuların körleştirdiği ve darbeler indirdiği insanların artık klişeleşmiş sayılan davranışlarının tersine, çıkarları peşinde koşan insanların inatçı, odaklanmış ve akılcı olmaları bekleniyordu ya da öyle oldukları varsayılıyordu.

Meselenin bu yönü, özünde daha geniş bir tanıma sahip olan çıkar kavramının zamanla belirli bir tutkuyla, yani para sevdası ile eşanlamlı hale gelmesinin altında yatanları daha iyi kavramamızı sağlar. Bu tutkuyu diğerlerinden ayıran özellikleri tutarlı, ısrarcı olması ve günden güne veya

kişiden kişiye hiç değişmemesiydi. Hume, yazılarından birinde -çıkar kisvesine büründürmeye bile gerek görmeden- açgözlülükten bahsederken “çetin bir tutku” olduğunu söyler.[70] Diğer bir yazısında ise şöyle der:

> Açgözlülük, diğer bir deyişle kazanç elde etme arzusu, her zaman, her yerde ve herkes üzerinde etkili olan evrensel bir tutkudur.[u]

Hume, *İncelemesi*’nde “sürekli” ve “evrensel” olarak nitelediği “kazanç sevdası” ile kıskançlık ve intikam gibi “yalnızca belirli süreler için ve belli kişilere yönelik”[v] tutkular arasında ayrım yapar. Açgözlülük üzerine diğer bir karşılaştırmalı değerlendirme, Samuel Johnson’ın *Rasselas* adlı eserinde, Habeşistanlı hükümdarın tutsaklığını anlattığı bölümde sunulmaktadır:

> Etrafta cirit atan Arabın tek derdinin para pul olduğunu öğrenince korkum yatışmıştı. Açgözlülük hep aynı özellikleri gösteren ve kolayca yönlendirilebilen bir günahtır. Diğer zihinsel sorunlar değişik zihin yapılarında değişik biçimlerde kendilerini gösterirler. Bir kimsenin gururunu okşayan bir şey diğerini gücendirebilir, ama açgözlünün gönlünü kazanmak her zaman mümkündür: Para önerdiğiniz zaman hiçbir isteğiniz geri çevrilmez.[71]

Biriktirme tutkusunun olağanüstü tutarlılığı ve devamlılığına dikkat çekenlerden biri de Montesquieu’ydü:

> Ticaret, ticareti getirir. Küçükten orta ölçekliye, orta ölçekliden büyüğe derken, birazcık para kazanabilme endişesiyle bu işe girişmiş olan kimse kendini zamanla büyük tutarlarda para kazanma endişesi taşır halde bulur.[72]

Burada Montesquieu paranın, çağdaş iktisatta “azalan marjinal fayda yasası” olarak bilinen duruma bir istisna oluşturmasına hayretle yaklaşıyor. Yaklaşık yüz elli yıl sonra Alman sosyolog Georg Simmel bu noktaya ışık tutmuştur. Ona göre normalde insancıl arzuların tatmini demek, arzulanan nesne veya olgunun bütün yönleriyle haşır neşir olmak demektir. Genelde hayal kırıklığı olarak kendini gösteren, arzular ile tatmin arasındaki uyumsuzluk da bu süreç nedeniyle ortaya çıkar. *Eğer kazanılan para harcanmıyorsa, onun yerine para biriktirmenin ta kendisi bir amaç durumuna gelmişse,* arzulanan para tutarına ulaşıldığında yukarıda söz

edilen hayal kırıklığının para için geçerli olmadığı görülür. Çünkü, “[para] her türlü nitelikten yoksun olduğu için, değerli ya da değersiz herhangi bir nesne kadar coşku ya da hayal kırıklığı yaratamaz”.[73] Simmel’in bu psikolojik temelli açıklamaları, para sevdasında, normalde tutkularla pek bağdaşmayan bir özellik olan tutarlılık bulunması üzerine kafa yoran Hume, Montesquieu ya da Dr. Johnson gibi düşünürlere de çekici gelirdi herhalde.

Lanetli Altın Tutkusu’nun[*] *doymak bilmezliği* bu tutkunun en tehlikeli ve sakıncalı yönü olarak nitelenmiştir. İlginçtir, Hobbes sonrası düşüncenin tutarsızlık konusundaki saplantıları sonucunda, bu doymak bilmezlik, tutarlılık ile ilişkilendirildiği için adeta bir erdem haline geldi. Böyle kökten bir değişimin ikna edici olabilmesi, derin köklere sahip düşünce biçimlerinin ve yargıların askıya alınabilmesi için “çetin” kazanç arzusuna bir özellik daha yüklemek gerekliydi. O özellik ise *zararsızlıktı*.

Para Kazanma ve Ticaret:
Masum ve *Doux*

“Çıkar duygusunun” (Hume) karakter özelliği olan ısrarcılık çağdaş okura tehlikeli görünebilir çünkü böylesine güçlü bir güdünün yolundaki her şeyi süpürüp geçmesi ihtimali akıllara gelmektedir. Yaklaşık yüzyıl sonra bu tepkinin en güçlü ve en bilinen biçimi *Komünist Manifesto*’da ortaya konmuştu. Gerçi 1710 bankacılık krizi, 1720’deki Güney Denizi Şirketinin Batışı ve Walpole dönemindeki yaygın siyasi yozlaşma gibi olayların etkisiyle eski düzenin para tarafından çökertildiği fikri on sekizinci yüzyıl İngilteresi’nde kimi uyarıların duyulmasına yol açmıştı. Walpole’un Muhafazakâr Tory Partisi’nden rakibi Bolingbroke kendi dönemindeki borsa simsarlarına ve güçlü yeniyetme zenginlere sözlü saldırılarda bulunmuş, hatta *The Craftsman* adlı gazetesinde paranın kazandığı önemi “şereften, arkadaşlıktan, ahbaplıktan, akrabalıktan veya hissiyat ortaklığından daha kalıcı bir bağ”[w] diye eleştirmişti. Bu duyguların ideolojik anlamda önem kazanması ancak yüzyılın ikinci yarısında Adam Ferguson başta olmak üzere kimi İskoç yazarların ve Fransa’da Mably ile Morelly’nin yazılarıyla mümkün olmuştur. Hem İngiltere’de hem de Fransa’da bu yüzyıl boyunca “kazanç aşkına” bakışın biraz küçümseme içerse de genelde olumlu olduğu, yukarıda Rasselas’tan yapılan alıntıda da

görülebilir ("etrafta cirit atan Arabın *tek derdinin* para pul olduğunu öğrenince korkum yatışmıştı").

Bu konu üzerine meşhur ve bu bağlamda ele alındığında çok aydınlatıcı yorumlardan biri yine Dr. Johnson'a aittir:

> Bir insan için para kazanmaktan daha masum bir uğraş pek yoktur.[74]

Bu ifade çıkar temelli davranışın ve para kazanmanın sıradan tutku eksenli davranışlara karşı bir üstünlüğünü daha ortaya koyuyor. Tutkular vahşi ve tehlikeliydi; maddi çıkarlarını korumak ise masum ya da bugün dediğimiz gibi, zararsızdı. Üzerinde tartıştığımız düşünceler kümesinin az bilinen ama oldukça aydınlatıcı bir özelliğidir bu.

Ticari ve parasal uğraşların zararsız ve tehlikesiz görülmesi uzun zaman egemen olmuş aristokratik idealin dolaylı bir etkisi olarak açıklanabilir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bu ideale olan inanç sarsıldığı ve "kahraman alaşağı edildiği" zaman, eskiden beri kötülenen tüccar birden aynı oranda prestij kazanmadı: Tüccarın kaba, kirli ve pek de özenilmeyecek biri olduğu yönündeki düşünce uzun yıllar etkisini sürdürmeye devam etti.

Ticaretin para kazanma amacına ulaşmak için etkili bir araç olup olmadığı konusunda da şüpheler vardı üstelik. Bu düşünce on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Vauvenargues tarafından şu şaşırtıcı ifadeyle ortaya konmuştu: "Çıkar pek zengin etmez."[75] "Saygın bir kişi savaşarak bayağı bir insanın çalışarak edindiğinden daha şerefli ve *daha çabuk* bir biçimde servet edinebilir" şeklindeki görüşün Reconquista* [76] sonrası temel bir İspanyol inancını yansıttığı iddia edilmişti, ama bu daha geniş bir kesim tarafından da paylaşılan bir düşünceydi. Aksini gösterir birçok kanıt olmasına rağmen sırf hor görüldükleri için ekonomik uğraşların herhangi bir faaliyet alanında pek fazla bir potansiyele sahip olmadıkları ve hiçbir biçimde iyi *veya kötü* büyük ölçekte bir sonuca yol açabilecek güçlerinin de bulunmadığı inancı yerleşmişti. İnsanların birbirlerine yaşattıkları yıkımı ve acıları azaltmaya yönelik arayışlar içinde oldukları bir dönemde, ticari ve ekonomik uğraşlara daha iyi bir gözle bakılması bu uğraşların saygınlığından kaynaklanmıyordu. Tam tersine, bu uğraşların tercih edilmesi aslında (felaket sonuçlar doğuran) ihtişamdan sıyrılma isteği içermekteydi ve dolayısıyla yine aynı biçimde horgörünün devam ettiğini gösteriyordu. Bir bakıma, kapitalizm bu zaferini, tıpkı birçok modern

tiranın zaferinde olduğu gibi, insanların onu ciddiye almamalarına ya da büyük edinimler veya planlar gerçekleştirebileceğine inanmamalarına borçludur. Bu inkâr Dr. Johnson'ın sözlerinde de açıkça görülebilir:

Johnson'ın "para kazanma"nın zararsızlığı üzerine sözlerinin Fransa'da da bir benzeri vardı. Aslında, "masum" sözcüğü 1669'da soyluların deniz ticaretiyle uğraşmasında bir sakınca olmadığını ilan eden duyurunun giriş bölümünde ticari uğraşları tanımlamak için kullanılmıştı:

> Öte yandan ülkeye bolluk getiren ve bunu halka yayan bereketli kaynak Ticarettir... servet edinmenin hiçbir yolu daha masum veya daha meşru değildir...[77]

Ardından, ilk bakışta daha da tuhaf görünen başka bir terim kullanılır oldu. On yedinci yüzyıldan itibaren, ticaretin *douceur* olması üzerine çok söz söylenmişti. Başka dillere çevrilmesi oldukça zor olan bu sözcük tatlılık, yumuşaklık, sükûnet ve güzellik gibi anlamlar içerir ve şiddetin karşıt anlamlısı olarak kullanılır. Ticaretin bu biçimde nitelenmesinden, benim bulabildiğim kadarıyla, ilk söz edilen yer Jaques Savary'nin on yedinci yüzyıl işadamlarına yönelik öğretici bir kitabı olan *Le parfait négociant** adlı eseri:

> [İlahi Takdir] yaşam için gerekli olan her şeyin aynı yerde bulunabilmesini arzulamamış. Armağanlarını çeşitli yerlere dağıtmış ki insanlar birbirleriyle alışveriş yapsınlar, karşılıklı yardımlaşma ihtiyaçları aralarında dostluk bağları oluştursun. Böylece, *rahat bir yaşam için gerekli olan şeylerin devamlı alışverişi ticareti ve bu ticaret de yaşamın tüm tatlılığını* (douceur) *sağlar*...[78]

Jacob Viner'in MS dördüncü yüzyıla kadar izini sürdüğü "ilahi takdirin uluslararası ticarete olumlu yaklaştığı" düşüncesinin ilk olarak detaylı biçimde bu paragrafta ortaya konduğunu görüyoruz.[79] Ama *douceur* üzerine, Savary'nin vurguladığı son cümle tam da yaşadığı döneme uygundur.

Doux commerce (tatlı ticaret) öğretisinin en etkili savunucusu Montesquieu'ydü. *Kanunların Ruhu*'nun iktisadi konular üzerine kısmının açılış bölümünde görüşlerini şöyle dile getirir:

> ... genel bir kural olarak nerede insanlar tatlıysa (*moeurs douces)* orada ticaret vardır; ve nerede ticaret varsa, orada insanlar tatlıdır.[80]

Aynı bölümün daha ilerisinde düşüncesini tekrarlar:

> Ticaret... her gün tanık olduğumuz gibi barbarca tavırların kabasını alır ve yumuşatır *(adoucit)*.

Montesquieu'nün eserinde ticaretin *douceur* sağlayıcı etkisinin ticari uğraşlar içinde olan kimseler üzerindeki değişimlerle mi yoksa, daha uygun bir biçimde, ticaretin sağladığı malları kullanan ve tüketen kimseler üzerinde sağlanacak değişimlerle mi kendini göstereceği pek net değildir. Öyle ya da böyle, bu kavramın en geniş anlamının Fransa dışında oldukça tutulduğu söylenebilir. Montesquieu'nün eserinin basımından tam yirmi bir yıl sonra yukarıda ele aldığımız ifadeler İskoç tarihçi William Robertson'un *Avrupa'da Toplumsal İlerlemeye Bir Bakış* (1769) adlı yapıtında neredeyse bire bir yer almaktadır:

> Ticaret ulusların arasında ayrılığın ve düşmanlığın devamına yol açan önyargıların silinmesini sağlar. İnsanların davranışlarını daha görgülü ve yumuşak hale getirir.[x]

"Görgülü uluslar" ifadesi, "kaba ve barbar" uluslarla karşıtlığı ve farkları belirtmek amacıyla İngiltere ve İskoçya'da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yaygın olarak kullanılmaya başlamıştı. Bu ifadeyle artan zenginlikleri ticaretin gelişmesine bağlanan Batı Avrupa ülkeleri kastediliyordu. "Görgülü" sözcüğü *adouci* (yumuşamış) ile olan yakınlığı nedeniyle seçilmiş olabilir: Böylece ticaretin *douceur* olarak nitelenmesi dolaylı bir biçimde de olsa daha sonraları "ileri-geri", "gelişmiş-azgelişmiş", vb. gibi adlar altında ortaya çıkacak bir ikiliği dile getirme çabalarının ilkine yol açmış olabilir.

Doux etiketinin kaynağı büyük olasılıkla *commerce* (ticaret) sözcüğünün ticari olmayan anlamlarıydı: Bu sözcük ticaretin yanı sıra uzun zamandan beri ateşli ve uzun sohbetler ya da buna benzer topluluk içi ve bireyler arası medeni iletişim yöntemleri (sıkça da karşı cinsten iki kişi arasında) anlamına da geliyordu.[y] *Doux* terimi genellikle bu bağlamda *commerce* sözcüğü ile birlikte kullanılırdı. Örneğin, Paris'te bir koleje* ait 1769'da yayımlanmış iç kurallar listesinde şöyle deniyordu:

> Koleji bitirince topluluk içinde yaşayacakları için, öğrenciler eğitimlerinin ilk döneminde kibar/tatlı, rahat ve samimi bir iletişim *(un commerce doux, aisé et honnête*) kurma konusunda eğitileceklerdir.[81]

Bu yolla söz konusu kavram "ticari" bağlamda kullanımına nezaket, incelik, toplumsal olarak yararlı davranışlar anlamlarından da biraz bulaştırmış oluyordu. Yine de *tatlı ticaret* teriminin ısrarla kullanımı köle ticaretinin zirveye ulaştığı ve genelde ticaretin halen tehlikeli, maceralı olduğu ve sıkça şiddet kullanımı içerdiği bir dönem için bize oldukça tuhaf geliyor.[z] Yüz yıl sonra söz konusu ifade, ilkel sermaye birikimini açıklarken Avrupa'nın ticari açılım tarihinin daha vahşi dönemlerinden söz ettikten sonra sarkastik biçimde "Das ist der *doux commerce*" (İşte tatlı ticaret) diyen Marx tarafından alay konusu edilecekti.[aa]

Tüccarın *doux*, barışçı ve saldırganlıktan uzak biri olarak betimlenmesi zamanın yağmacı ordularıyla ve eli kanlı korsanlarıyla kıyaslanmasından biraz güç almış olabilir. Ama bu durum özellikle Fransa'da, İngiltere'de olduğundan daha da fazla, insanların çeşitli toplumsal gruplara hangi gözlüklerle baktıklarıyla ilgili olabilir: Soylu sınıftan olmayan bir kimse, *tanımı gereği*, kahramanlık erdemleri ve şiddetli tutkular gösteremezdi. Ne de olsa böyle bir kimse şan peşinde olamazdı; olsa olsa çıkarlarının peşinden gidebilirdi. Herkes de böyle bir çabanın aristokrasinin tutkulu uğraşlarına ve vahşi maceralarına göre çok daha *doux* olduğunu bilirdi.

Para Kazanma: Ilımlı Bir Tutku

On sekizinci yüzyılda ekonomik faaliyetlere yönelik olumlu yaklaşım yeni ideolojik akımlar tarafından da güçlendirildi. Her ne kadar bu yaklaşımın temelleri on yedinci yüzyılda insan doğası ile ilgili kötümser bakışa dayansa da sonraki dönemlerde bu bakışa yöneltilen sert saldırıları zarar görmeden atlatabildi.

Çıkarlar ve tutkular konusundaki ilk yaklaşımlar birtakım eleştirilere hedef olmuştu. Bir kere, daha önce değindiğimiz gibi, insanın tümüyle çıkar ya da kendini sevme tarafından yönetildiği varsayımı çok tartışıldı. Aynı zamanda, tutkular arasında bazılarını diğerlerinden zararsız, hatta yararlı gösterme amaçlı çeşitli ayrımlar yapıldı. Böylece yararlı tutkular (kazanç eğilimlerinin kimi türleri bu gruba konulmuştu) ve zararlı tutkular

arasındaki karşıtlık, özellikle İngiltere'de, on yedinci yüzyıldaki çıkarlar ve tutkular karşıtlığının on sekizinci yüzyıldaki karşılığı durumuna geldi. Ne var ki, uzun bir süre için bu iki farklı ikili karşıtlık büyük ölçüde örtüştü ve her ikisi de varlığını sürdürdü.

Yeni düşünce zinciri özellikle Hobbes'un düşüncelerine eleştirel bir tepki olarak, duygusal ekol diye adlandırılan grubun üyesi olan Shaftesbury, Hutcheson ve Hume gibi düşünürlerce geliştirilmiştir.[bb] Shaftesbury'nin asıl katkısı "doğal dürtüler" olarak adlandırdığı iyilikseverlik ve cömertlik gibi kavramlara tekrar itibar kazandırması ya da yeniden keşfetmesi olmuştu. Bireysel ve kamusal yarara sağladıktan katkılar arasında ayrım yaparak bu düzgün duyguların her ikisine de yarayabileceğini göstermesi pek zor değildi. Ardından, Shaftesbury daha karanlık dürtülere veya tutkulara yöneliyor ve bunları iki gruba ayırıyordu: bireysel yararı amaçlayan ve bunu sağlayabilecek ama kamusal yarara pek de hizmet etmeyen "özel dürtüler" veya "özel tutkular" ve ne kamusal ne de bireysel olarak yarar sağlayan "doğal olmayan dürtüler" (acımasızlık, kıskançlık, vb.). Her kategorinin kendi içinde de ölçülü olan ve ölçülü olmayan dürtüler arasında ayrım yapıyordu. Ekonomik faaliyetleri bu kavramsal çerçeveye yerleştirmeye çalıştığında olanlar çok ilgi çekici. Onları "özel tutkular" başlığı altında ele alıyor ama bu sınıflandırma dışına itecek biçimde düşünceler ortaya koyuyordu.

> Eğer [servet edinimine] bakış ölçülü ve makul bir derecede ise; eğer tutkulu bir çabayı gerektirmiyorsa - o zaman bu durumun erdemsiz bir yanı yoktur, hatta topluma yararlı ve uygun olduğu bile söylenebilir. Ancak, eğer bu uğraş gerçek bir *tutkuya* dönüşürse; kamuya vereceği hasar ve sıkıntı kişinin kendisine verdiklerinden daha fazla olmayacaktır. Böyle bir kimse aslında kendi kendine zorbalık yapmaktadır ve bu yük insanlıktan daha çok yine kendi omuzlarına binecektir:[82]

Buna göre, para kazanmak "özel tutkular" ara kategorisine uygun görünmüyor: Ölçülü biçimde uğraşıldığı zaman hem bireysel hem de kamusal fayda sağlayan "doğal tutku" sınıfına terfi ediyor ama aşırı biçimde peşine düşüldüğü zaman ne bireysel ne de kamusal yarara katkı sağlamadığı için "doğal olmayan dürtüler" sınıfına indirgeniyor.

Francis Hutcheson, Shaftesbury'nin çizdiği tabloyu daha da basitleştiriyor; bir yanda iyi ve bencil tutkular, diğer yanda ise ılımlı ve şiddetli "irade hareketleri" arasında ayrım yapıyor. İkinci karşılaştırmayı ortaya koymak adına verdiği örneklerden birinde yine ekonomik faaliyetleri ele alıyor:

> ... zengin olma yönündeki ılımlı arzu, istemeye istemeye de olsa, iyi bir pazarlık ya da kazançlı bir iş söz konusu olduğunda insanı aşırı harcamalar yapmaya zorlayabilir; öte yandan açgözlülük tutkusu bu harcamalardan şikâyet etmektedir.[83]

Burada Hutcheson'ın "zengin olma yönündeki ılımlı arzuyu" (ki ılımlı [*calm*] sözcüğü *doux* sözcüğünün İngilizce karşılığı olarak kullanılır) açgözlülükten ayırmak için kullandığı ölçüt arzunun yoğunluğu değildir. Daha fazla yarar sağlamak için büyük masraflardan kaçınmama olgusunu ölçüt sayar. Dolayısıyla ılımlı bir tutku ince hesap ve akılcılıkla davranmayı getiren tutku olarak tanımlanıyor ve bu yüzden on yedinci yüzyılda çıkar denince anlaşılan şeyle tam olarak örtüşüyor.

Ancak yeni terminolojide bir sorun vardı: Çıkarların tutkulara karşı zafere ulaşması kolayca kabul edilebilir bir düşünceydi, ama dil kaynaklı nedenlerden dolayı ılımlı tutkuların şiddetli tutkulara nasıl üstün gelebileceğini tasavvur etmek çok daha zordu. Ilımlı ve şiddetli tutkular arasındaki bu ayrımı kendisi de kullanmış olan Hume bu sorunla açık biçimde yüzleşir ve tek bir cümlede sorunu çözer:

> Ilımlı tutkuyla zayıf tutku arasında, şiddetli tutkuyla güçlü tutku arasında ayrım yapmalıyız.[84]

Böylece her şey yoluna girer: Akılcı biçimde yönetilen servet edinimi gibi bir uğraş çeşitli fırtınalı (ama zayıf) tutkulara üstün gelebilecek sakin ve güçlü bir tutku olarak sınıflandırılabilir ve çaktırmadan desteklenebilirdi. İşte Adam Smith'in durumumuzu iyileştirme arzusunu "öyle bir tutku ki her ne kadar *genellikle ılımlı ve renksiz* ise de anamızın karnından beri bizimledir ve mezara girene kadar da bizden ayrılmaz"[85] diye tanımladığında uyguladığı budur. Bu ılımlı ama güçlü tutkunun şiddetli bir tutkuya karşı üstünlüğü ele geçirmesinin bir örneği Hume tarafından "Çıkar Üstüne" adlı yazısında veriliyor:

Kazanma sevdasının haz sevdasına üstün gelmesi, tüm gayret gerektiren mesleklerin kaçınılmaz bir sonucudur.[86]

"Kazanma sevdası" konusunda daha da ileri giden savları birazdan ele alacağız. Şimdilik, öykümüzün bu aşamasında, Hume'un sözleri buraya kadar izini sürdüğümüz düşünce hareketlerinin doruk noktası olarak duruyor: Kapitalizm çağın önde gelen düşünürlerinden biri tarafından insanların kimi iyi eğilimlerini zararlı eğilimlerine karşı harekete geçireceği - ve böylece insan doğasının daha yıkıcı ve zararlı kısımlarını çürüteceği beklentisiyle övülüyor.

---

1. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (çev.) Talcott Parsons, New York: Scribner's, 1958, s. 74; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil, 1997.

2. Bkz. Werner Sombart, *Der Bourgeois*, Münih: Duncker and Humblot, 1913; Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York: Oxford University Press, 1954, s. 91; Raymond de Roover, "The Scholastic Attitude Toward Trade and Entrepreneurship", tekrar basımı de Roover, *Business, Banking and Economic Thought*, haz. Julius Kirshner, Chicago: University of Chicago Press, 1974; ayrıca bkz. Kirshner tarafından kaleme alınan giriş yazısı, s. 16-8.

3. Bkz. Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York: Columbia University Press, 1963, s. 44-56.

4. *A.g.y.*, s. 52 ve 268.

5. *Kanunların Ruhu*, III. Kitap, VII. Bölüm. Aksi belirtilmediği sürece tüm [İngilizceye] çeviriler bana aittir.

6. Bu iki düşünsel geleneğin çatışması için bkz. Maria Rosa Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la Edad Media Castellana*, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1952. Ayrıca bkz. aynı eserin Fransızca tercümesi. Bu basımı daha uygun bir başlık taşıyor: *L'idée de la glorie dans la tradition occidentale* (Batı Geleneğinde Şan Fikri), Paris: Klincksieck, 1968.

7. *A.g.y.*, 1. ve 2. bölümler. Ortaçağ şövalyelik etosunun Rönesans'ın aristokratik ideali aracılığıyla devam ettiğinin altı şurada da çiziliyor:

Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris: Gallimard, Collection Idées, 1948, s. 20-3; ve Burckhardt ile bir polemik biçiminde, Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, New York: Doubleday, 1945, s. 40 ve 69 vd.

8. Bénichou, *a.g.y.*, s. 15-79. Comeille'in kahramanlarının ve bu kahramanların planlarının hep başarısızlıkla sonuçlandığı yönündeki sav için bkz. Serge Doubrovsky, *Corneille et la dialectique du héros*, Paris: Gallimard, 1963.

9. Bu güçlü ifade Bénichou'nun *Morales* adlı eserindendir, s. 155-80.

10. İkna edici bir kanıtlama için bkz. C. B. Macpherson ile bir polemik biçiminde, Keith Thomas, "Social Origins of Hobbes's Political Thought", *Hobbes Studies* içinde, haz. K. C. Brown, Oxford: Blackwell, 1965.

11. Bénichou, *Morales*, s. 262-7, 285-99.

12. *Hükümdar*, XV. Bölüm.

13. Bkz. Richard S. Peters tarafından şu esere yazılan giriş: *Body, Man, Citizen; Selections from Thomas Hobbes*, haz. Peters, New York: Collier, 1962.

14. III. Kısım, Giriş.

15. 131-2. kısımlar, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doğu-Batı, 2007.

16. Bkz. Deane, *Political and Social Ideas of St. Augustine*, IV. Bölüm ve Michael Walzer'in Calvin'in politik düşünceleri üzerine yazdığı makalesi: "The State as an Order of Repression", *The Revolution of the Saints* içinde, Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, s. 30-48.

17. *Yeni Bilim*, 132-3. kısımlar; ayrıca bkz. 130. ve 135. kısımlar.

18. *Works*, haz. J. Spedding ve diğ., Londra, 1859, c. III, s. 418.

19. *A.g.y.*, s. 438. İtalikler bana aittir.

20. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1936, s. 92; Rachel M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, New York: Russell & Russell, 1946, s. 116.

21. IV. Kısım, 7. Önerme. Çeviri W. H. White, gözden geçirme A. H. Stirling, Londra: Oxford University Press, 1927.

22. IV. Kısım, 14. Önerme.

23. V. Kısım, 42. Önerme.

24. Kydd, *Hume's Treatise*, s. viii, 38, 156-62.

25. *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, II. Kitap, III. Kısım, III. Bölüm.

26. *A.g.y.*, III. Kitap, II. Kısım, II. Bölüm.

27. David Hume, "Of Refinement in the Arts", *Writings on Economics* içinde, haz. E. Rotwein, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1970, s. 31-2.

28. *Essays, Moral, Political, and Literary*, haz. T. H. Green ve T. H. Grose, Londra: Longmans, 1898, c. I, s. 226-7.

29. Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino: Einaudi, 1970, s. 99. Burada Venturi bu makalenin yazan olan Alexandre Deleyre'nin olağanüstü kariyerinin bir tablosunu çiziyor.

30. *Oeuvres completes*, Paris: Hachette, 1968, c. I, s. 239.

31. *Système de la nature*, Hildesheim: Georg Olms, 1966, 1821 Paris basımının tıpkı basımı, s. 424-5.

32. D. W. Smith, *Helvétius*, s. 133-5.

33. *De l'esprit*, Paris, 1758, s. 159-60. İtalikler benim.

34. Bu konu üzerine bkz. Arthur O. Lóvejoy, *Reflections on Human Nature*, The Johns Hopkins Press, 1961, II. Ders: "The Theory of Human Nature in the American Constitution and the Method of Counterpoise"; Richard Hofstadter, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, New York: Alfred A. Knopf, 1948, I. Bölüm: "The Founding Fathers: An Age of Realism"; ve Martin Diamond, "The American Idea of Man: The View from the Founding", *The Americans 1976* içinde, haz. Irving Kristol ve Paul Weaver, Lexington, Massachusets: D. C. Heath, 1976, c. II, s. 1-23.

35. *Leviathan*, 13. Bölüm.

36. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Münih: R. Oldenbourg, 1924, s. 85.

37. *A.g.y.*, s. 184.

38. *A.g.y.*, s. 52-5.

39. *A.g.y.*, s. 211.

40. *Analogy of Religion in Works*, Oxford: Clarendon Press, 1896, c. I, s. 97-8.

41. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711 basımının tekrar basımı Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964, s. 332 ve 336 (italikler yazara ait).

42. *İnceleme*, III. Kitap, II. Kısım, II. Bölüm.

43. La Rochefoucauld, *Oeuvres*, Paris: Hachette, 1923, c. I, s. 30.

44. Jean de Silhon, *De la certitude des connaissances humaines*, Paris, 1661, s. 104-5.

45. *Wealth of Nations*, haz. E. Cannan, New York: Modern Library, 1937, s. 325; Türkçesi: *Ulusların Zenginliği*, çev. M. T. Akad, İstanbul: Alan, 2004.

46. 9 Nisan 1513 tarihli mektup, *Opere* içinde, Milano: Ricciardi, 1963, s. 1100.

47. Konuyla ilgili on yedinci yüzyıl Fransız eserlerinin bir incelemesi için bkz. F. E. Sutcliffe, *Guez de Balzac et son temps-littérature et politique*, Paris: Nizet, 1959, s. 120-31. Açgözlülüğün ölümcül günahlar arasındaki değişen sıralaması için bkz. Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, East Lansing, Michigan: Michigan State College Press, 1954, s. 95.

48. Gunn, “Interest”, s. 559, 37. not.

49. *De l’esprit*, s. 53.

50. *Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture Sainte*, haz. J. LeBrun, Cenevre: Droz, 1962, s. 24 ve A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford: Clarendon Press, 1962, s. 184.

51. *Tractatus teologico-politicus*, V. Bölüm, Spinoza, *The Political Works* içinde, haz. A. G. Wemham, Oxford: Clarendon Press, 1958, s. 93.

52. Halifax Markisi. Aktaran Raab, *The English Face of Machiavelli*, s. 247.

53. *Les caractères*, Paris: Garnier, 1932, s. 133; Türkçesi: *Karakterler*, çev. Bedia Kösemihal, İstanbul: Sosyal, 1985.

54. Shaftesbury, *Characteristicks*, s. 76; aktaran Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1972, s. 70.

55. *Analogy*, s. 121, not.

56. 1649 tarihli bir risaleden alıntılayan R. Kaebner, “Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 14, 1951, s. 293.

57. *History of England*, Londra, 1782, VI, s. 127; aynca bkz. aktaran Giuseppe Giarrizo, *David Hume politico e storico*, Torino: Einaudi, 1962, s. 209.

58. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965, s. 157.

59. Gunn, “Interest”, s. 557.

60. Gunn, *Politics*, s. 160.

61. *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy, 1767*, haz. A. S. Skinner, Chicago: University of Chicago Press, 1966, c. I, s. 143-4.

62. Charles Herle, *Wisdomes Tripos...*, Londra, 1655, aktaran Gunn, “Interest”, s. 557.

63. *Characters and Passages from Notebooks*, haz. A. R. Waller, Cambridge: University Press, 1908, s. 394; ayrıca bkz. Gunn, “Interest”, s. 558-9.

64. Gunn, *Politics*, IV. Bölüm.

65. *Etika*, IV. Kısım, 33. Önerme.

66. Bkz. Leonard Krieger, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago: Chicago University Press, 1965, s. 119.

67. Peter Laslett, “Introduction”, John Locke, *Two Treatises of Government* içinde, haz. Laslett, Cambridge: University Press, 2. basım, 1967, s. 74.

68. *Two Treatises*, II, 127. prg.

69. *A.g.y.*, 22. prg.

70. *Essays*, c. I, s. 160.

71. 39. Bölüm.

72. *Kanunların Ruhu*, c. XX, s. 4.

73. *Philosophie des Geldes*, Leipzig: Duncker and Humblot, 1900, s. 232.

74. *Boswell's Life of Johnson*, New York: Oxford University Press, 1933, c. I, s. 567. Tarih 27 Mart 1775.

75. *Réflexions et maximes*, *Oeuvres* içinde, Paris: Cité des livres, 1929, c. II, s. 151.

76. Salvador de Madariaga, *The Fall of the Spanish-American Empire*, Londra: Hollis and Carter, 1947, s. 7, italikler benim.

77. Aktaran François de Forbonnais, *Recherches et considérations sur les finances de France, depuis Tannée 1595 jusqu'à Tannée 1721*, Basel, 1758, c. I., s. 436.

78. Jacques Savary, *Le parfait négociant, ou Instruction générale de tout ce qui regarde le commerce*, Paris, 1675; 1713 baskısı, s. 1 (italikler yazara ait).

79. Viner, *Providence*, s. 36.

80. *Kanunların Ruhu*, *XX*, 1.

81. *Règlement intérieur du Collège Louis-le-Grand*, 1769, s. 36. Bu belge On Sekizinci Yüzyılda Paris'te Günlük Yaşam adlı sergide 163 nolu eserdi. Archives Nationales, Paris, 1974 yazı.

82. *Characteristicks*, s. 336.

83. *A System of Moral Philosophy*, 1755 basımının tıpkıbasımı *Works* içinde, Hildesheim: Georg Olms, 1969, c. V, s. 12.

84. *İnceleme*, II. Kitap, III. Kısım, IV. Bölüm.

85. *Wealth of Nations*, s. 324. İtalikler benim.

86. *Writings on Economics*, s. 53.

* Burada geçen *calling* sözcüğü, hem "ilahi bir dürtü, içten gelen bir ilahi yönlendirme, Tanrı'nın çağrısı" anlamına gelen, hem de insanların mesleklerinin Tanrı tarafından belirlenmiş olması yani kadercilik inancından dolayı "meslek" anlamında kullanılır, *-ç.n.*

* Burada Vico, Plutarkhos'un *Paralel Yaşamlar* adlı eserine gönderme yapıyor. Plutarkhos'un bu eserinde Cicero, Genç Cato'nun konsüllük seçimini kaybetmesinin nedenlerinden söz ederken "Cato'nun,

Romulus'un ardıllarının (yani Roma'nın) ayaktakımından biri gibi davranmak yerine Platon'un Devlet'inde yaşamakta olan bir yurttaşmış gibi davrandığını" anlatır. *Paralel Yaşamlar, Mestrius Plutarchus. -ç.n.*

a. *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1965, s. 277) adlı eserinde Leo Strauss şöyle der: "Spinoza'nın kullandığı dilin Machiavelli'ninkinden çok daha sert olması ilginçtir." Strauss bu durumu, her şeyden önce bir filozof olan Spinoza'nın siyaset bilimci Machiavelli'ye nazaran ütopik düşünceye kişisel olarak çok daha yakın olmasına bağlar.

b. *Pensées*, sayı 502, 503 (Brunschvicg baskısı); Türkçesi: *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say, 2002. İyilikseverlik yerine kendini sevme tarafından bir arada tutulan bir toplumun, günahkâr olmakla beraber işlevsel de olabileceği düşüncesi Pascal'ın Jansenci çağdaşlarının önde gelenlerinden Nicole ve Domat gibilerince de dile getirilmiştir. Bkz. Gilbert Chinard, *En lisant Pascal*, Lille: Giarel, 1948, s. 97-118, ayrıca D. W. Smith, *Helvétius: A Study in Persecution*, Oxford: Clarendon Press, 1965, s. 122-5. Nicole üzerine yakın tarihli sağlam bir çalışma için bkz. Nannerl O. Keohane, "Non-Conformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Denis Veiras", *Journal of the History of Ideas*, sayı 35, Ekim-Aralık 1974, s. 579-96.

c. "Ustaca Yönetim" derken Mandeville'in gündelik yönlendirmeleri ve uygulamaları değil, onun yerine uygun yasal ve kurumsal çerçevenin deneme yanılma yöntemiyle, bir evrim sürecinde yavaş yavaş derinleşerek oluşmasını kastettiği ikna edici biçimde ortaya konmuştur. Bkz. Nathan Rosenberg, "Mandeville and Laissez-Faire", *Journal of the History of Ideas*, sayı 24, Nisan-Haziran 1963, s. 183-96. Ama Mandeville bu çerçevenin nasıl işlediğini ortaya koymak yerine çerçeveyi varsaymakla yetinmiştir. Toplumsal faydaya olumlu etkilerini detaylı bir biçimde anlattığı lüks konusunda siyasetçinin veya kurumsal çerçevenin rolü pek de önemli değildir.

d. Herder'e göre, "insan yüreğinin tüm tutkuları kendini bilmez vahşi bir gücün ifadeleridir. Ama işte bu güç, doğası gereği ancak daha güzel bir düzene yol açabilir." *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in Werke*, haz. Suphan, Berlin, 1909, c. 14, s. 213.

e. Gurur, kıskançlık ve açgözlülük, insanların yüreğini tutuşturan üç kıvılcımdır. *Inferno*, VI. Kanto, satır 74-5.

f. Hırs, iktidar arzusu ve açgözlülük.

g. O yüzden bu türe *psychomachy* (ruh içinde çatışma) adı verilmiştir. Prudentius un 5. yüzyıla ait *Psychomachia* adlı eserinden, Paris'teki Notre Dame Katedrali'nin dış yüzündeki erdem ve günah çemberine kadar bu türün tarihçesi için bkz. Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art*, Londra: Warburg Institute, 1939.

h. Örneğin, şu cümlede de bu niyet görülebilir: "İleriki sayfalarda karşıt dürtüler derken, aynı türden bile olsalar kişiyi ayrı yönlere çekenlerden söz ediyorum; örneğin baştan çıkarıcılık ve açgözlülük, ikisi de sevginin bir çeşididir...", *Etika*, 4. Bölüm, Tanımlar.

i. Bkz. s. 74.

* Devlet mantığı olarak çevrilegelmiş bu İtalyanca kavram devletin çıkarı anlamında kullanılmaktadır, -*ç.n*.

j. Bu terimin tarihçesi diğer anlamlarından, örneğin borç alınan paraya karşı ödenen faiz anlamından veya Fransızcadaki tuhaf kullanımından çok daha eskiye uzanıyor. Fransızcada *intérêt* zarar ve kayıp anlamında da kullanılmaktadır, bu anlam halen kullanımda olan *dommages-intérêts* [Türk hukukunda cezai tazminat olarak geçen terimin Fransızcası. -*ç.n*.] biçiminde de görülür.

k. Hükümdarlar uyruklarına hükmeder, çıkar da hükümdarlara.

l. II. Bölüm'e Giriş. Burada dikkat çekici bir biçimde, akıl yalnızca devletin gerçek çıkarlarının nerelerde olduğunu bulmaya yarayan bir araca indirgeniyor.

* *L'interet seul ne peut jamais manquer, -ç.n.*

* *Le prince peut se tromper, son Conseil peut etre corrompu, mais... -ç.n.*

m. J. A. W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969, s. 36 ve çeşitli yerlerde. On yedinci yüzyıl İngilteresi'ndeki "çıkar" ve "çıkarlar" kavramları üzerine çok zengin bir bilgi kaynağı olan bu kitaptan çok yararlandım. Yine Bkz. Gunn'ın makalesi "Interest Will Not Lie': A Seventeenth-Century Political Maxim," *Journal of the History of Ideas*,

Ekim-Aralık 1968, sayı 29, s. 551-64. Bunlarla ilgili konularda mükemmel bir analiz için bkz. Felix Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation, 1500-1700*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964, s. 157-8.

n. Bu deyiş esneklik konusunda çok usta bir siyasetçi, Machiavelli ve Rohan Dükü'nün büyük bir hayranı ve sık sık onlardan alıntı yapan rahip Marchamont Nedham tarafından yayımlanmış önemli bir risalenin başlığı olarak kullanılmıştı. Bkz. Gunn ve Raab'ın yukarıda adı geçen eserleri.

ɔ. Raab, "çıkar" üzerine uzunca bir kaynakçalı dipnotta şöyle diyor: "Bu dönemin sonlarında (yani on yedinci yüzyılın son on yılı içinde) 'çıkar' ağırlıklı olarak iktisadi bir anlam kazandı." *The English Face of Machiavelli*, s. 237. Gunn ise daha genel olarak şunu söyler: "Çıkar yönetim kademesinden pazar yerine çok hızlı bir geçiş yaptı." *Politics*, s. 42.

* Fransızca *muhteşem yüzyıl* anlamında bir deyiş. Fransız tarihçilerince Fransa'nın Avrupa'nın önde gelen gücü haline geldiği on yedinci yüzyılı nitelemek amacıyla kullanılır, -*ç.n*.

ɔ. Gunn, *Politics*, 5. Bölüm ve s. 265. Bu görüş, Viner'in ünlü incelemesinde ortaya koyduğu, merkantilist dönem süresince güç ve bolluğun dış politikanın aynı öneme sahip iki amacı olduğu düşüncesine ters düşmez. Bkz. Jacob Viner, "Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," *World Politics*, 1948, c. 1 tekrar basımı, *Revisions in Mercantilism*, haz. D. C. Coleman, Londra: Methuen, 1969, s. 61-91.

* *Fr. ilgili bir insan* veya *çıkarı* olan [eksik]

]. "*Corruption*" (yozlaşma, yolsuzluk) kavramının da benzer bir anlamsal öyküsü vardır. Bu terimi Polybius'tan alarak kullanan Machiavelli'nin yazılarında *corruzione* kavramı sebebine bakmaksızın yönetim kalitesinin kötüleşmesi anlamında kullanılır. On sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde bu kavram hâlâ bu kısıtlı anlamda kullanılmaktaydı, diğer yandan bu dönemde rüşvetle de özdeşleştirilmeye başladı. Sonunda parasal anlamı parasal olmayan anlamını tamamen sildi. Aynı durum *fortune/fortuna* sözcüğü için de geçerli. Adam Smith yukarıdaki yazının devamında *fortune* sözcüğünü, Machiavelli'nin *fortuna* sözcüğüne

yüklediği anlamdan daha geniş bir biçimde parasal anlamda (zenginlik, varlık, servet) kullanır, bkz. J. G. A. Pocock, “Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”, *William and Mary Quarterly*, Ekim 1965, sayı 22, s. 568-71; ve *The Machiavellian Moment*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975, s. 405.

. Louis Hartz “insanı her şeyden ayrı olarak kendi şahsi çıkarları için çalışan bir varlık sayan tatsız liberal bakış açısından” söz ederken ve bu kötümser yaklaşımı “insanı yalnızca başka güçlerin egemenliğinde yaşamaya uygun bulan tatsız feodal bakış açısı” ile karşılaştırırken olayı tarihsel olmayan bir açıdan ele alıyor. *The Liberal Tradition in America*, New York: Harcourt, Brace and World, 1955, s. 80. İlk ortaya çıktığında insanı çıkarların yönettiği düşüncesi hiç de tatsız bulunmamıştı.

. Cardinal de Retz, *Memoires*, Paris: Pléiade, NRF, 1956, s. 1008-9. Başka bir yerde de Retz aynı biçimde şöyle demekte: “Bu içinde yaşadığımız dönemlerde kişi insanların eğilimleriyle çıkarlarını birleştirerek bu karışımdan olası davranışlarını öngörmek için yararlanmalıdır.” *A.g.y.*, s. 984. Benzerliği açısından şaşırtıcı bir düşünce de neredeyse yüzyıl sonra yine faal olarak siyasetle uğraşan (ve üzerine düşüncelerini yazan) Alexander Hamilton tarafından dile getiriliyor: “Her ne kadar genelde uluslar çıkarları tarafından yönlendirilseler de değişik ruh hallerinin [olumlu veya olumsuz] şahsi çıkarların net biçimde görülmesini zorlaştırabileceğini bilmeyen kişi insan doğası hakkında pek bir şey bilmiyor demektir. Bkz. Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, California: Stanford University Press, 1970, s. 92.

. 1. Perde, 6. Sahne, 37. Satır. *“Denn nur vom Nutzen wird die Welt regiert.”* Anlamdaki değişim *“nur”* - “yalnızca” sözcüğünün eklenmesiyle daha da güçlendirilmiş.

. *Essays Moral, Political, and Literary*, haz. T. H. Green ve T. H. Grose, Londra: Longmans, 1898, c. I, s. 176. Bunu Hume’un bir başka yazısındaki aşk/ sevda betimlemesiyle karşılaştıralım: “Aşk kaprisler ve değişmelerle bezeli, sabırsız ve yerinde duramayan bir tutkudur. Birdenbire adeta boşluktan ortaya çıkar ve yine aniden kaybolur gider” (s. 238)

v. *A Treatise of Humarı Nature*, III. Kitap, II. Bölüm, II. Kısım; Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997. Hume bu karşılaştırmayı sivil toplumun ortaya çıkışını açıklama bağlamında yapmaktadır. Bu aşamada kazanç arzusunun gücü ve evrenselliği topluma karşı bir tehdit olarak ortaya konuyor. Hume daha sonra bu tehdidin nasıl ortadan kalktığını şöyle açıklıyor: "... Çok fazla üzerinde düşünmeye gerek yok çünkü bu tutkunun tatmin edilmesinin yolunun dizginlenmesinden geçtiği açıktır..." *a.g.y.*, s. 25.

* *Lat. Auri Sacra Fames. Vergilius'tan: Aeneas, III. -ç.n.*

w. Alıntı için bkz. Isaac Kramnick, *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1968, s. 73; Bolingbroke'un ilk "popülist" siyasetçilerden biri olarak sunulduğu III. Bölüm'e bakınız. Kramnick bu tabloyu çizerken biraz aşırıya kaçmış olabilir. III. Bölüm'ün sonlarında dönemin mali yeniliklerini yargılarken Hume'dan yararlanması gerekiyor. Bolingbroke'un muhalefeti üzerine değişik bir görüş için bkz. Quentin Skinner, "The Principies and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpola", *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honour of J. H. Plumb* içinde, haz. Neil McKendrick, Londra: Europa, 1974, s. 93-218; ve J. G. A. Pocock, "Machiavelli", s. 577-8. Pocock, Bolingbroke'u harekete geçirenin piyasanın yükselişinden ziyade, Saray'ın ve Başbakan'ın ellerindeki genişlemiş mali imkânlar sayesinde güç edinmeleri olduğunu söyler.

* İspanya'daki Hıristiyan devletlerin İber Yarımadası'nı Müslümanlardan geri almak üzere verdiği mücadelenin adıdır. Sekizinci yüzyılın başlarında Müslümanların fetihleriyle başlamış, 1492'de son Müslüman şehrinin Hıristiyanlarca alınmasıyla sona ermiş kabul edilir, *-ç.n.*

* Eserin tam adı: *Le parfait négociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers* (Kusursuz Tüccar ya da Fransa'nın ve Yabancı Ülkelerin Ticareti Üzerine Genel Bilgiler), Fransa, 1675. *-ç.n.*

x. Robertson'un *History of the Reign of the Emperor Charles V* adlı yapıtının önsözü olan bu çalışma yakınlarda elden geçirilmiş ve Felix Gilbert'in girişiyle birlikte yayımlanmıştır (University of Chicago Press, 1972).

Alıntı yapılan paragraf (italikler benim) s. 67’de bulunabilir. Yazının ekindeki *İspatlar ve Gösterimler* bölümünde Robertson, Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu* eserinden uyarladığı cümleye değilse de ticaret üzerine olan bölümünün girişine atıfta bulunur (bkz. s. 165).

* *Fr. collège*. Bu sözcük (bu tarihsel dönem için) Paris Üniversitesi’ne bağlı (ya da onun öğrencilerine hizmet veren) hem öğrenci yurdu işlevi gören hem de davranış eğitimi veren kurumlar için kullanılır, *-ç.n*.

y. Fransızca için olduğu kadar İngilizce için de geçerlidir bu. Bkz. *Oxford English Dictionary*.

z. Aklı ticaret ve alışverişe çalışan Savary kölelik kurumunu meşrulaştırmak adına şöyle der: “Tütün, şeker ve çivit üretimi” kölelere “faydalıdır”, çünkü “özgürlüklerinin kaybına karşılık gerçek Tanrı ve Hıristiyanlık öğretilerini kazanırlar.” Alıntı için bkz. E. Levasseur, *Histoire du commerce de La France*, Paris: A. Rousseau, 1911, c. I, s. 302.

aa. *Kapital*, c. I, 24. Bölüm, 6. Kısım. Anlaşıldığı kadarıyla bu terim Marx ile Engels arasında bir espri haline dönüşmüş. Engels 1869’da kendini tümüyle sosyalist harekete adamak için ailesinin tekstil firmasıyla olan tüm bağlarından vazgeçtiği zaman Marx’a şöyle yazar: “Yaşasın! Bugün *doux commerce* sona erdi, artık ben özgür bir insanım.” Mektup tarihi 1 Temmuz 1869, Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlin: Dietz, 1965, c. 32, s. 329.

bb. Adam Smith de bu ekolün önemli bir üyesi olmasına rağmen *Ahlaki Duygular Teorisi* adlı eserinde Shaftesbury ve Hutcheson’un geniş biçimde ele aldıkları ayrımlara yer vermez. Aynı şekilde tutkularla çıkarlar arasındaki ayrımı da görmezden gelmiştir; bkz. s. 112-4.

İKİNCİ BÖLÜM

İktisadi Genişleme Siyasal Düzeni Nasıl İyileştirecekti?

Öyle görünüyor ki bireysel kazanç peşinde koşulmasını serbest bırakma ve teşvik etme yaklaşımı Batı düşüncesindeki uzun süreçlerin bir sonucu, aynı zamanda on yedinci ve on sekizinci yüzyılların düşünsel havasının önemli bir parçasıydı. "Tutkulara karşı çıkarlar tezi" buna rağmen pek tanıdık gelmiyorsa, kısmen de olsa bunun nedeni 1776'da yayımlandığında çığır açan *Ulusların Zenginliği* tarafından yerinden edilmesi ve unutturulmasıdır. Birazdan ele alacağımız nedenlerden ötürü, Adam Smith bireysel kazanç peşinde koşmanın sınırlanmaması konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken tutkular ile çıkarlar arasındaki ayrımları bir kenara itmişti; bu kazanç çabalarının önleyeceği siyasal tehlikeler ve felaketlerin değil, getireceği iktisadi yararların altını çizmeyi yeğlemişti.

Bu tezin pek tanıdık olmamasının başka bir nedeni de yukarıdaki sayfalarda gördüğümüz üzere, ancak yoğun bir çalışma sonucunda çeşitli düşünsel ipuçlarından parçaların bir araya getirilmesiyle böyle bir teze ulaşılabilmesidir. Birçok kaynaktan yararlanarak bu tezin Michael Polanyi'nin "gizli boyut" adını verdiği şeyin bir parçası olduğunu göstermeye çalıştım; gizli boyut derken, bazı önerme ve fikirleri paylaşan bir gruptaki herkese bu önerme ve fikirlerin çok bariz gelmesi nedeniyle hiçbir zaman tam ve sistematik bir biçimde dillendirilmemelerini kastediyorum. Bu durumun tipik bir özelliği olarak kimi önemli yazarlar -ilginç bir biçimde Adam Smith'in kendisi de dahil olmak üzere- sistematik biçimde ortaya konmamış bu temel teorinin özel uygulamalarını ya da türlerini geliştirmişlerdi. Bu türlerden önemli bir tanesi sonraki sayfalarda ele alınacak.

Daha önce de değindiğimiz gibi bu tezin kökenleri devlet yönetimiyle ilgili kaygılarda yatmaktadır. Dizginlenmesine en çok ihtiyaç duyulan tutkular büyük ölçekte zarara yol açabilecek konumlarda olan ve daha aşağı konumdaki kişilere göre daha fazla tutkularla donatılmış olduklarına inanılan güç sahiplerinin tutkularıdır. Dolayısıyla, bu tezin en ilgi çekici uygulamaları güç sahiplerinin başına buyrukluğuna, felaketlere gebe şan arzularına ve tutkulardan kaynaklanan aşırılıklarına -kendi çıkarları ve uyruklarının çıkarlarıyla- nasıl set çekilebileceğini göstermektedir.

On sekizinci yüzyılda bu düşünce biçiminin başlıca temsilcileri Fransa'da Montesquieu ve İskoçya'da James Steuart'tı. Onların temel

düşüncelerini zenginleştiren de John Millar olmuştu. İskoç Aydınlanması adı verilen o olağanüstü filozoflar, ahlakçılar ve sosyal bilimciler grubunun önde gelen üyelerinden biriydi Millar. Fizyokratlar ve Adam Smith de Montesquieu ile Steuart'ın bazı varsayım ve kaygılarını paylaşıyorlardı, ama çözüm yöntemleri çok farklıydı. Tam da oldukları gibi, yani öğretisel açıdan kenetlenmiş bir grup olarak ele alacağımız fizyokratlar dışındakileri tek tek inceleyeceğiz. Yazılarının daha önce çok ilgi çekmemiş ya da incelenmemiş bölümlerini dikkate sunacağım için bu bölümleri çalışmalarının geri kalanıyla ilişkilendirmek gerekecek. Burada çözümlenecek görüşlerin anlamı ve önemi hakkında ancak bu sayede bir bakış açısı geliştirebiliriz.

Bir Öğretinin Öğeleri

1. MONTESQUIEU

Montesquieu ticaretin pek çok yararı olduğunu görmüştü ayrıca ticaretin gelişmesiyle yumuşaklığın (*douceur*) yayılması arasında kurduğu bağdan da söz etmiştik. Ona göre ticaretin kültürel etkisi kadar siyasal etkisi de vardı: *Kanunların Ruhu*'nun genel siyaset üzerine olan Birinci Kısım'ında, Montesquieu ilk önce klasik cumhuriyetçi çizgide bir yaklaşımla bir demokrasinin ancak zenginliğin çok aşırı olmaması veya çok eşitsiz biçimde dağılmış olmaması durumunda varlığını sürdürebileceğini ileri sürer, ama daha sonra "ticarete dayalı bir demokrasi" için bu kurala önemli bir istisna getirir. Şöyle der:

> ticaretin ruhu beraberinde azla yetinmenin, tasarrufun, ölçülülüğün, çalışmanın, bilgeliğin, huzurun, düzenin ve istikrarın ruhunu da getirir. Böylece, bu ruh devam ettikçe yarattığı zenginliklerin hiçbir kötü etkisi olmaz.[1]

Ticarete yağdırılan bu övgüler o kadar aşırı ki insanın pek de ciddiye alası gelmiyor. Ne var ki, eserinin ilerleyen bölümlerinde Montesquieu ticaretin olumlu siyasal etkilerine ilişkin çok daha detaylı ve mantıklı savlar ortaya koyuyor. Bugüne kadar pek de ilgi görmeyen bu savı burada detaylı biçimde aktaracağım. Bu savla ilgili önemli bir nokta, daha yukarıda sözü

edilen savdan farklı olarak, yalnızca ticaretin demokrasi üzerindeki etkileriyle sınırlı olmayıp, Montesquieu’nün eseri boyunca ele aldığı ve çok yakından tanıdığı diğer iki yönetim biçimi için de aynı derecede geçerli olması: Monarşi ve despotluk.

Kanunların Ruhu’nun Dördüncü Kısım’ında Montesquieu ticareti (XX. ve XXI. Kitaplar), parayı (XXII. Kitap) ve nüfusu (XXI-II. Kitap) ele alır. XX. Kitap’ta “ticaretin ruhu”ndan soyluların ticaretle uğraşmalarına izin verilmesi önerilerine kadar geniş bir konu yelpazesi üzerine görüşlerini belirtir. Halbuki XXI. Kitap’ta Montesquieu tek bir konuya, ticaretin ve denizciliğin tarihine odaklanır ve bunu olabildiği kadar gerçek verilerle destekleyerek yapar. Bu yüzden aynı kitabın “Avrupa’da Barbarlıktan Ticaret Nasıl Doğdu” konulu bölümünde birdenbire genel bir ilke oluşturması oldukça ilgi çekicidir. Burada Montesquieu ilk olarak kilisenin faiz almasının yasaklanması nedeniyle ticaretin nasıl baltalandığını ve sonrasında Yahudilerce devralındığını; Yahudilerin soylular ve krallardan gördükleri eziyet ve işkenceleri; tüm bunların sonucunda bir tepki olarak poliçeyi (*lettre de change*) icat ettiklerini anlatır. Bölümün sonlarında çok dikkat çekici kimi çıkarımlarda bulunur:

> ... bu yolla ticaret şiddeti atlatabilir ve her yerde varlığını devam ettirebilirdi; çünkü en zengin tüccarın tüm serveti görünmez hale geliyordu ve hiçbir iz bırakmadan her yere gönderilebilirdi... dolayısıyla, ticareti yönetenlerin elinden alan bir mekanizmanın kurulmasını yine yönetenlerin açgözlülüğüne borçluyuz.
>
> O günden beri, yönetenler kendi amaçladıklarından çok daha büyük bir bilgelikle yönetmek zorunda kaldılar; zira, bu olaylar nedeniyle, hükümdarın ani ve büyük ölçekli keyfi hamlelerinin *(les grands coups d’autorite)* etkisiz olduğu ve yalnızca iyi yönetimin [hükümdara] bolluk getirdiği ispatlanmış oldu...
>
> Machiavellicilikten sıyrılmaya başladık ve günden güne daha da uzaklaşacağız. Devlet yönetiminde daha ölçülü olmak gerekiyor. Eskiden *coup d’etat** dediğimiz şeye kalkışmak, böyle hareketlerin yarattığı korku bir yana, bugün yalnızca akılsızlık olur.

Bölüm bu okumakta olduğunuz yazıdaki tezin en önemli delili olan ve başlık olarak seçilen cümleyle bitiyor:

> *Talihimiz varmış ki tutkular insanları kötü* (méchant) *olmaya itebilecekken, kötü olmamak onların çıkarınadır.*[2]

İşte bu muhteşem bir genellemedir. Buradaki tez, çıkarların -yani ticaret ve beraberinde getirdiği, poliçe gibi şeylerin- tutkuları ve güç sahiplerinin tutku kaynaklı "kötü" davranışlarını engelleyeceği beklentisi üzerine kuruludur. Montesquieu'nün eserinde bulunan başka pasajlar da XXI. Kitap'ta öne sürdüğü fikirlerin iktisat ve siyaset arasındaki bağ üzerine düşüncelerinin çok önemli bir parçası olduğu konusunda şüpheye yer bırakmıyor.[a] Hükümdar tarafından paranın ayarının düşürülmesi konusunu ele aldığı XXII. Kitap'ta da aşağı yukarı aynı noktalara değiniyor. Roma imparatorları bu uygulamayı büyük bir zevkle ve kâr sağlayacak bir biçimde yaptılar, ama daha yakın dönemlerde paranın ayarının bozulması hemen peşinden yoğun bir biçimde yer alacak döviz işlemleri nedeniyle tam tersi etki gösterdi:

> ... bu sarsıcı işlemler zamanımızda yer alamazdı; hükümdar yalnızca kendini kandırmış olurdu, başka kimseyi kandıramazdı. Döviz işlemleri *(le change)* bankerlere dünyanın dört bir köşesinden gelen sikkeleri karşılaştırmayı ve doğru değerlerini belirlemeyi öğretmiştir... Bu işlemler hükümdarın ani ve büyük ölçekli keyfi hamlelerini, ya da en azından bunların başarıya ulaşmasını engellemişlerdir.[3]

Her iki durum da siyasetçilere kısıtlamalar getiren yöntemler için neredeyse aynı terimlerin kullanılması yüzünden daha da birbirlerine yakın görünmeye başladılar: Birinde *lettre de change*, diğerinde ise yalnızca *le change* kullanılıyordu. Montesquieu notlarında poliçenin öneminin altını çiziyor -"Poliçenin bu kadar geç bulunması çok şaşırtıcıdır, çünkü dünyada hiçbir şey bu kadar kullanışlı değildir"[b]- ayrıca *Kanunların Ruhu*'nda varlığın toprak (*fonds de terre*) ve poliçenin de dahil olduğu menkul kıymetler *(effets mobiliers)* olarak ikiye bölünmesi üzerinde çok duruyordu.[4]

Montesquieu'den önce Spinoza da siyasal nedenlerle aynı ayrımı yapmış ve yine o da taşınabilir sermayeyi taşınmaz sermayeye tercih etmişti. *Tractatus politicus*'ta "eğer mümkün olursa" evler dahil tüm gayrimenkuller için devlet mülkiyetini savunacak kadar ileri gitmişti.[5] Özel mülkiyetin kaldırılmasının nedeni çözülemeyecek çatışmalardan ve ortadan

kaldırılamaz bir kıskançlıktan kaçınmaktı: Sınırlı miktarda var olan gayrimenkullere sahip olunması durumunda toplumun üyeleri bir kimsenin kazancının diğerinin kaybı olduğu bir durumla karşı karşıya kalacaklardı. Dolayısıyla, "hiçbir vatandaşın gayrimenkul sahibi olmaması... barış ve uyum sağlamak açısından çok önemli"ydi. Öte yandan, ticari ve menkul varlıklara tamamen iyi gözle bakılmaktadır; çünkü "ya birbirlerine bağlı ya da benzer yollardan sağlanabilecek çıkarların" ortaya çıkmasını sağlarlar.[6] Spinoza'ya göre bireylerin sahip olabileceği para tutarı yalnızca onların çabalarıyla sınırlıydı ve bu çabalar da karşılıklı yükümlülüklerden oluşan bir ağın oluşmasına yol açıyordu, böylece toplumu birbirine bağlayan bağlar güçleniyordu.[7] İleride ortaya koyacağımız gibi, menkul kıymetlerin toprak ve gayrimenkule göre gittikçe önem kazanması yalnızca Spinoza ve Montesquieu tarafından değil aynı zamanda James Steuart ve Adam Smith tarafından da benzer iyimser siyasal çıkarımlara dayanak olarak kullanılacaktı.

Burada kamu borcunun büyümesi ve bunun sonucunda yönetimin yükümlülüklerinde ya da "devlet tahvilleri"ndeki net artış konusunda görünürde birbirinden çok farklı bakış açılarına da kısaca değinmek gerekli. Hume ve Montesquieu'nün de aralarında bulunduğu bir kısım İngiliz ve Fransız yazar tarafından menkul kıymetlerin bu çeşidindeki artış zararlı olarak nitelendirilmişti.[c] Her ne kadar düşüncelerinde "reel para" öğretisinin unsurlarıyla karşılaşmak mümkünse de, kamu borcunu öncelikle siyasal nedenlerden eleştirmekteydiler. Görünen o ki eleştirilerinin temelinde yatan, devlet iktidarının kötüye kullanılmasına ilişkin kaygılar onları menkul kıymetlerin poliçeler gibi diğer türlerinde olabilecek bir artışa olumlu bakmalarına yol açmıştı. İkinci tür varlıklar Montesquieu ve diğerleri tarafından iyi karşılanmaktaydı, çünkü yönetimin büyük ölçekli keyfi hamlelere kalkışma isteğini ve gücünü kıracakları düşünülüyordu. Öte yandan, bu güç ve genel anlamıyla yönetimin gücünü artırmasının tek yolu hazinenin işlemlerini büyük miktarda borç altına girerek finanse etmesiydi. Dolayısıyla bu yazarların poliçelerin gittikçe artan biçimde dolaşıma girmesini onaylarken aynı durumu "devlet tahvilleri" söz konusu olduğunda eleştirmeleri tamamen tutarlıydı.

Poliçe ve döviz arbitrajının, iktidar sahiplerinin geleneksel gözü karalık ve şiddetle hareket etmesini nasıl daha az çekici kılacağını göstermeye çalışırken Montesquieu aslında *Kanunların Ruhu*'ndan yirmi üç yıl önce

yazmış olduğu “Siyaset Üzerine” adlı kısa yazısında kendine çizdiği programa devam etmiş oluyor;

> Yapılanların ahlak ya da akılla bağdaşmadığını öne sürerek siyasete doğrudan saldırmanın bir faydası yok. Bu yöntem herkesi ikna eder ancak kimsenin davranışını değiştirmez... Bence daha dolambaçlı bir yol izleyip çeşitli siyasal hareketlerin ne kadar yakışıksız olduğunu o hareketlerin ne kadar az yarar sağladığını göstererek iktidar sahiplerine anlatmak gerek.[8]

Kendi düşüncesine merkez oluşturan siyasal ilkeler nedeniyle Montesquieu poliçe ve döviz arbitrajından kaynaklanabilecek çeşitli yararları bulup çıkarma, kucaklama ve abartma eğilimindeydi. Bu kurumlar ve işlemler eserlerinin önemli kısmının altında yatan siyasal kaygıyla uyumluydu: Sınırsız gücün kötüye kullanımını denetleyecek bir yol bulmak. Güçler ayrılığı ve karma yönetimi savunması dengeleyici bir güç arayışından doğmuştu; çünkü tümüyle farklı sonuçlara varmasına rağmen Hobbes ile aynı fikirde olduğu bir nokta vardı: “Güce sahip herkes o gücü kötüye kullanmaya eğilimlidir; engellerle karşılaşıncaya kadar buna devam eder.”[9] Defterine 1730’da İngiltere’de olduğu sırada Bolingbroke’un eleştirel dergisi *The Craftsman*’de okuduğu İngilizce bir deyişi yazmıştı:

> Güç sevdası doğaldır; tatmin edilemez; sürekli bilenir ve mala mülke doymaz.[d]

Bunun bir sonucu olarak da güçler ayrılığı ilkesi ve çeşitli diğer kavramları tasarlar, çünkü diyor ünlü bir sözünde,

> Gücün kötüye kullanımını engellemek için, şeylerin düzeninden yararlanarak *(par la disposition des choses)* gücün güç tarafından durdurulması gerekir.[10]

Gücün hiç durmaksızın artmasını engelleyecek uygun düzen öncelikle siyasal sistem içinde çeşitli kurumsal ve anayasal teminatlar yaratılmasıyla sağlanabilir. İyi ama neden bu düzene yardımcı olacak başka şeyler de eklenmesin? Yukarıda belirtildiği gibi, Montesquieu iktisadi konuları ele aldığında kazanma arzusunun, tıpkı güç edinme dürtüsü gibi, kendini devam ettirdiğini ve doymak bilmez olduğunu gördü. Fakat güç edinmeyi büyük bir kaygıyla karşılamasına rağmen para kazanma arzusu ona yalnızca

douceur olarak göründü. Dolayısıyla edinme dürtüsünü uygun bir düzen içine yerleştirecek çeşitli yollar arayışında olması gayet doğaldı. Yukarıda, hükümdarın tutkularının çıkarları tarafından etkisizleştirildiği görüşünün bulunduğu sayfa 83'teki bu önemli cümlede o sıralarda egemen olan dengeleyici tutkular düşüncesiyle kendisine ait olan dengeleyici güç teorisinin kesişmesini ve kaynaşmasını sağlıyor. Poliçe ile arbitrajı anayasal teminatın destekleyicisi ve büyük ölçekli keyfi hamleler ile despotluğa karşı birer kalkan ilan ediyor. İktisadi genişlemenin olumlu siyasal sonuçları üzerine yazılmış olan bu paragrafların onun merkezi siyasal savlarına çok önemli ve bugüne kadar göz ardı edilmiş bir katkı sağladığına hiç şüphe yok. Ayrıca, bu paragrafların yeni ticari-endüstriyel çağı savunma çabası oldukları da su götürmez.

Buraya kadar ortaya konulduğu gibi, Montesquieu'nün öğretisi tümüyle iç yönetim ve iç siyaset üzerinedir. Nitekim, kurumsal-anayasal düzenlemelerle reform yapılması önerilerinin yer aldığı geleneksel siyasal düşünce alanının öncelikli konusu da buydu. Gelgelelim, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda uluslararası ilişkiler konusunda, özellikle de dönemin önde gelen güçlerinin içinde bulunduğu sürekli savaş durumuyla ilgili kaygılar giderek artıyordu. Yönetenlerin tutkulu veya başına buyruk aşırılıkları yüzünden savaş çıktığı düşünüldüğünden, iç siyasal veya iktisadi düzende bu tip davranışları törpüleyecek ilerlemeler doğal olarak uluslararası duruma olumlu etkiler yapacak ve barış şansını artıracaktı. Ama uluslar arasında gerçekleşen bir işlem olduğuna göre uluslararası ticaretin de barış veya savaş ihtimaline doğrudan bir etkisi olacaktı: Burada da çıkarlar tutkulara, özellikle de fetih tutkusuna üstün gelebilirdi. Uluslararası ilişkiler üzerine düşüncenin henüz pek gelişmemiş olması nedeniyle bu tür akıl yürütmeler genelde belirsiz genellemeler ya da desteklenmemiş önermeler biçiminde kendilerini gösteriyordu.

Aslında ticaretin uluslararası çatışma ya da uyuma etkisi üzerine yaygın görüşler on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla geçerken hissedilir ölçüde değişmişti. Ya merkantilist öğreti yüzünden, ya da bir ulusun ticaretinin ancak başka bir ulusun ticareti pahasına genişlemesine yol açacak ölçüde pazarların sınırlı olması yüzünden, ticaret Colbert tarafından "sürekli çarpışma" olarak, Sir Josiah Child[11] tarafından da "savaşın bir türü" olarak nitelenmişti. Ticaretin yürütüldüğü temel koşullar ve öğretiler

sonraki elli yıl içinde pek de değişmeyecekti. Yine de, Montesquieu'nün yakın arkadaşlarından Jean-François Melon 1734'te şöyle diyordu:

> Fetih ruhu ve ticaret ruhu aynı ulusta barınamaz.[12]

Montesquieu de kategorik olarak onaylıyor:

> ticaretin doğal sonucu barışa yol açmaktır. Birbirleriyle alışveriş yapan iki ulus birbirlerine bağımlı duruma gelirler: Eğer birinin çıkarı satın almakta yatıyorsa, diğerininki satmakta yatar ve tüm birliktelikler ortak ihtiyaçlardan kaynaklanır.[13]

Ticaretin barış üzerindeki etkilerine dair görüşlerdeki bu dramatik değişiklik Montesquieu'nün iktisadi genişlemenin iç siyasetteki sonuçları üzerine düşünceleriyle bağlantılı olabilir. Savaşların "gerçek çıkar" yerine hanedanların hırsları ve aptallıkları yüzünden çıktığı (*Candide*'de* olduğu gibi) görüşü gittikçe yaygınlaşırken iktisadi genişlemenin içte yönetenlerin davranışlarına kısıtlamalar getireceği ve uluslararası ortamda savaşlara yol açacağı düşüncesini savunmak pek zordu.

Aslında Montesquieu'nün ticarete yaptığı bunca övgü arasında kimi çekinceleri de yok değildi. Ticaretin barışa katkısını övdüğü bölümde tüm insan ilişkilerinin parasallaşması, konukseverliğin ve "kişinin çıkarları konusunda çok da katı olmamasını sağlayan ahlaki değerler"in[14] yok olması gibi ticaretin beraberinde getirdiği olgulardan duyduğu üzüntüyü de dile getiriyordu.

Melon'un böyle endişeleri yoktu. Tam tersine, ticaretin barış ve huzur getirirken bir taraftan da cesaret ve gözüpeklik gibi niteliklerin kaybına yol açacağını düşünenlerin endişelerini yatıştırmak istiyordu. Bu niteliklerin yalnızca varlıklarını devam ettirmekle kalmayacaklarını, deniz ticaretinin ve denizciliğin devamlı yüz yüze olduğu tehlikeler nedeniyle daha da dallanıp budaklanacaklarını söylemekteydi.[15] Böylece her şey en iyisine varıyordu: Ticaret, aynı anda hem savaşı önleyici olarak hem de ahlaki anlamda savaşın yerini dolduracak biçimde iş görür!

2. JAMES STEUART

On sekizinci yüzyılın ortalarında, felaket düzeyinde sonuçlar doğuran başına buyruk yönetimin sona ermesi umudu olmayan bir ülke gerçeği

karşısında, Hükümdarın büyük ölçekli keyfi hamleleri ve savaşa karşı güvenlik önlemi olarak Montesquieu'nün kısmen ticaret, poliçe ve arbitraja bel bağlaması umutsuzluktan doğmuş bir düşünce ya da hayal gücünün fazla iyimser bir uzantısı olarak görülebilir. İngiltere'de ise zorlama fikirlere hiç gerek yoktu, çünkü on sekizinci yüzyılda kraliyetin gücü mutlak olmaktan çok uzaktı. Yine de "İskoç Aydınlanması"na dahil siyasal iktisatçılar ve tarihsel sosyolojiyle ilgilenen araştırmacılar arasında da benzer düşüncelere rastlamak mümkündür.

Adam Smith, Adam Ferguson ve John Millar gibi isimler söz konusu olduğunda bu düşünceler iktisadi değişimlerin toplumsal ve siyasal dönüşümün en temel belirleyicileri olduğu yönündeki ortak inanışlarından kaynaklanmaktaydı.[16] Ama genel ve açık biçimde Montesquieu'nünkilere en yakın düşünceleri ileri süren James Steuart için açıklama daha da basittir: En önemli yapıtı, *Siyasal İktisadın İlkelerine Bir Bakış* (1767) büyük ölçüde İngiltere'den uzakta, siyasal koşullarla iktisadi gelişmenin ilişkilerinin çok daha açık biçimde görülebildiği kıta Avrupası'nda geçirdiği uzun sürgün yılları sırasında tasarlanmış ve yazılmıştı. Üstelik Montesquieu'nün düşüncesinin etkisi eser boyunca, hem genel ilkelerde hem çeşitli analizlerinde görülebilir.

Örneğin, Montesquieu'nün poliçenin ve arbitrajın siyasal etkileri üzerine düşüncelerinin yansımaları Steuart'ın eserinde "Etkin bir dış ticaret açılımının tüccar bir ulus açısından genel sonuçları"nı ele aldığı bölümde açıkça hissedilir:

> Devlet adamı şaşkınlık içinde etrafına bakınmaktadır; kendisini her açıdan toplumun en önde geleni olarak gören kişi, şimdi kendisini, *almak için her uzandığında avuçlarından kayan* özel servetin parıltısı karşısında gölgelenmiş bulur. Bu da yönetimi daha karışık ve daha zor bir iş haline getirir; devlet adamı da artık yalnızca güç ve otorite sahibi değil *beceri ve incelik sahibi de olmak zorundadır*.[17]

Aynı düşünce Steuart'ın "paralı çıkar sahiplerinin", "katı varlıklar"a sahip toprak sahiplerinin aksine, "devlet adamının çabalarını" ve "özel serveti ele geçirme planlarını" boşa çıkarabileceği yönündeki sözlerinde de kendini gösterir.[18]

El uzatan otorite ve siyasal iktidar sahiplerinin keyfi davranışlarına ticari genişlemenin getireceği kısıtlamalar düşüncesi daha detaylı ve daha genel

bir biçimde iktisadi genişlemenin -Steuart buna “ticaret ve sanayinin oluşumu” adını veriyor- toplumsal ve siyasal sonuçlarının da incelendiği aynı bölümün ileriki kısımlarında ele alınıyor.

Daha önce aktardığımız paragrafta da olduğu gibi, Steuart çok ilginç bir bulmacanın farkında olan tek kişi gibi görünüyor. Merkantilist düşüncenin içini dışını çok iyi bildiği ve birçok açıdan hâlâ etkisi altında olduğu için, doğru şekilde kullanılan ticaret ve sanayinin ülkenin ve dolayısıyla da hükümdarın gücünü artırması gerektiğini biliyordu. Aynı zamanda, *güncel* toplumsal gelişmeleri gözlemlemesi ve muhtemelen David Hume ve William Robertson gibi İskoçların tarihsel düşüncesiyle tanışık olması onu çok farklı birtakım sonuçlara yöneltmişti: Ticaretin genişlemesi “orta kademedeki insanların” konumunu sağlamlaştırma işlevini önce lordların ve sonra da kralın gücü pahasına yerine getiriyordu. Bu çelişen iki analiz veya tahmin arasındaki yol ayrımında durmakta olan Steuart cesur bir biçimde -düşüncesinin Hegel’i etkilemiş olabileceği yönündeki birçok göstergeden biri olan- diyalektik bir fikir yürütmeyle bu iki kavramı uzlaştırıyor.[19] Gerçek bir merkantilist gibi “ticaret ve sanayinin ortaya çıkışı”nın devlet adamının güç hırsından kaynaklandığı görüşünü savunmaya devam ediyor, ama sonra olayların nasıl beklenmedik bir durum aldığını anlatıyor:

> Ticaret ve sanayi... ortaya çıkışlarını hükümdarların hırsına borçludurlar. Esas olarak bu hükümdarlar kendilerini daha da zenginleştirme ve komşularına karşı daha yenilmez olma düşüncesiyle hareket eder. Fakat bu kaynaklardan aldıkları zenginliğin yalnızca çeşmeden taşan kısım olduğunu acı tecrübeyle öğrenene kadar göremediler; ve muhteşem, cesur ve gözüpek insanlar hükümdarın zenginliğinin kaynağını ellerinde tuttukları için istedikleri zaman hükümdarın otoritesinden kurtulmanın gücünü de ellerinde tutmaktadırlar. Bu değişimin sonucu daha uysal ve daha istikrarlı bir yönetimin ortaya çıkması olmuştur.
>
> Bir devlet sanayi ile geçinmeye başlayınca hükümdarın gücünün yarattığı korku etkisini kaybeder. Yönetim mekanizması çok daha karmaşık hale gelir ve ... kendisini içinde bulunduğu siyasal iktisat kuralları tarafından o kadar eli kolu bağlanmış durumda bulur ki o kuralları her çiğneyişinde başına yeni belalar açılır.

Bu noktada Steuart lafı biraz dolaştırıyor:

> Yönetimler derken sistematik biçimde, anayasa ve genel kanunlarla gerçekleştirilenlerden söz ediyorum; ve hükümdarlar derken aslında danışmanlarından söz ediyorum. İncelediğim ilkeler soğukkanlı yönetim konusuyla ilgilidir; yönetenlerin birer insan olarak tutkularına, günahlarına ve zayıflıklarına karşı savunmalar geliştirmek siyasetin başka bir koluna düşer.[20]

Halbuki birkaç bölüm sonra “modern ekonominin karışık düzeninin” devlet işlerinin yapılışına getirdiği “kısıtlamalar” konusuna döndüğünde bu temkini bir kenara bırakıyor. İki taraflı bir konuya dikkat çekiyor: Bir yandan artan zenginlik devlet adamının “koca bir insan kitlesinin yaptığı işler üzerinde çok güçlü bir etki sahibi olmasını sağlar... öyle ki eski dönemlerde en mutlak yönetim altında bile benzeri görülmemiştir”; ama bir yandan da iktidarı “*keyfi* biçimde kullanmanın tüm yollarıyla birlikte hükümdarın gücü de aşırı derecede sınırlanmıştır” (Steuart’ın kendi vurgusu). Bunun nedeni “modern ekonominin karmaşık” yapısıdır. Steuart bunu “plan” veya “ekonominin planı” biçiminde de adlandırmaktadır:

> ... planın işleme koyulmasının hiçbir keyfi ya da tutarsız hareketle bağdaşmayacağı görülecektir.
>
> Çağdaş bir hükümdarın iktidarı, krallığının anayasası gereğince istediği kadar mutlak olsun yine de bizim burada anlatmaya çalıştığımız iktisadi planı oluşturduğu anda sınırlı duruma dönüşür. Eğer hükümdarın otoritesi daha önce bir kıskının (sakınmadan kullanılabilecek, odun, taş ve benzeri sert cisimleri bölmek için kullanılabilecek, istendiği gibi kenara fırlatılıp istendiğinde tekrar alınıp kullanılabilecek) gücüne ve ağırlığına benzemekteyse yeni koşullarda, zamanı ölçmekten başka bir işe yaramayan ve başka bir iş için kullanılırsa ya da çok nazik biçimde ellenmezse hemen kırılacak bir saatin inceliğini andırmaya başlar.
>
> Buna göre, modern [bir] ekonomi despotluğun akılsızlığına karşı icat edilmiş en etkili dizgindir...[21]

İşte burada ilk olarak Montesquieu tarafından ana hatları çizilmiş olan düşüncenin çok güzel bir biçimde ortaya konuşunu görüyoruz: “Modern ekonominin karmaşık düzeni” sayesinde çıkarların keyfi yönetime,

“despotluğun akılsızlığına” ve kısacası yönetenlerin tutkularına üstün geleceği düşüncesi. Bu kez Steuart daha önce gösterdiği temkini bir yana bırakarak genişleyen ticaret ve sanayiyi “[insanların] tutkuları, günahları ve zayıflıklarına karşı güvenilir bir savunma” olarak görüyor.

Montesquieu’de de olduğu gibi burada da seçerek sunduğumuz düşünceler kümesi ancak Steuart’ın düşüncesinin geri kalanıyla ilişkilendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Montesquieu’nün ticari genişlemenin siyasal sonuçları üzerine kurgularının eserlerinin önde gelen temalarına gayet uygun olduğunu göstermek hiç de zor değildi. Ama Steuart söz konusu olduğunda ilk tepki tutarsızlıkla suçlamak oluyor: Demin bahsettiğimiz *Siyasal İktisadın İlkelerine Bir Bakış* adlı kitabı, “devlet adamı“nın[e] dümeni önce bir yöne sonra diğer yöne çevirerek ekonomiyi rotasında tutmaya çalışmasını anlatan bir kitap olarak bilinir ve Steuart’a büyük bir iktisatçı olarak saygınlığını geri kazandırmaya çabalayanlar onu Malthus, Keynes ve “ekonomik denetim düzeni”nin öncüsü olarak gösterir.[22] Peki o zaman, bir taraftan da “modern ekonominin ortaya çıkışı”nın devlet adamını daha önce hiç görülmemiş derecede *kısıtlayacağını* ya da *dizginleyeceğini* öne sürmesi nasıl mümkün olabilir?

Bunun açıklaması, Steuart’ın yazılarında örtük olarak bulunan, bir yanda yönetenlerin günahları ve tutkuları yüzünden iktidarın “keyfi” biçimde kötüye kullanılması (Montesquieu’nün büyük ölçekli keyfi hamleler düşüncesinde olduğu gibi), öte yanda ise genel yarara katkıda bulunmak amacıyla “ince ayar” yapan farazi devlet adamı arasındaki ayrımda yatıyor.[f] Steuart’a göre çağdaş iktisadi genişleme ilk tür müdahalelerin sonunu getiriyor, ama daha sonra ekonominin makul derecede düzgün bir çizgide ilerlemesi için ikinci tipte bir müdahale ihtiyacı yaratıyor.

Steuart’ın düşüncesinin temel tutarlılığı en iyi biçimde onun “modern ekonomi” için kullandığı saat metaforuyla anlaşılabilir. Bunu az önce değindiğimiz iki tür devlet müdahalesini anlatmak amacıyla iki ayrı noktada kullanıyor. Bir yandan, bu saat “çok nazik biçimde dokunulmazsa hemen kırılacak”[23] kadar narindir; yani eski moda keyfi hareketlerin bedeli o kadar ağırdır ki hemen ortadan kalkmaları gerekecektir. Öte yandan ise bu saatin “devamlı ayarı bozulur; kimi zaman yayı cihaz için fazla zayıftır, kimi zaman ise fazla güçlü ... saatçinin eli tarafından sürekli düzeltilmesi gerekir”[24]; yani iyi niyetli ince müdahalelere devamlı ihtiyaç duyulur.

Bu noktada on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda evren için saat metaforunun kullanıldığının akla gelmemesi mümkün değil.[25] Buna paralel bir olay da Tanrı'nın meslek değiştirmesi, daha doğrusu "alet değiştirmesi"ydi: Eski Ahit'te çömlekçiyken şimdi bir saat ustası, *Yüce Saatçi* olmuştu. Buradan çıkan sonuç Tanrı bir kez saati yaptıktan sonra o saatin tümüyle kendi kendine çalışacağıydı. Steuart'ın saati (=ekonomi) ile burada söz konusu olan saat (=evren) arasındaki ortak nokta ikisinin de ustaca yapılmış ve keyfi biçimde dış güçlerce müdahale edilmemesi gereken düzenekler olmasıydı, ama saat kavramını seçerek hem keyfi ve dikkatsiz müdahalenin imkânsızlığını hem de özenli ve usta "devlet adamı" tarafından sürekli düzeltmeler yapılmasına ihtiyaç olduğunu ortaya koyabiliyordu.

3. JOHN MILLAR

Hem Montesquieu hem de Steuart ticaret ve sanayinin genişlemesinin hükümdarın keyfi ve otoriter biçimde kararlar almasını engelleyeceğine inanıyordu. Akıl yürütme tarzları tıpatıp aynı değilse de benzerdi. Montesquieu kimi yeni mali kuramların ortaya çıkması sonucunda devletin geleneksel mal ve mülklere el koyma ya da paranın ayarını istediği gibi değiştirme gücünden büyük ölçüde yoksun kalmasını genele taşıyordu. Steuart'a göreyse, keyfi kararları ve müdahaleleri düşünülemez, yani aşırı derecede maliyetli ve zarar verici kılan şey "modern ekonominin" genel karmaşıklığı ve kırılganlığıydı.

Buna göre, her iki durumda da hükümdar ne kadar isterse istesin eskiden olduğu kadar şiddetli ya da öngörülemez hareketlerde bulunmaktan alıkonmakta veya caydırılmaktadır. Montesquieu-Steuart yaklaşımı -Fizyokratlarca savunulduğu gibi- hükümdarı ulusun zenginliğine katkıda bulunmaya yönlendirmek yerine (bunun üzerinde birazdan duracağız), hükümdarın kısıtlanması, engellenmesi ve cezalandırılmasına dayanmaktaydı.

Montesquieu ve Steuart'ın tercih ettiği "caydırıcılık modeli", özellikle de Steuart'ın öne sürdüğü caydırıcılık türü, daha detaylı biçimde ele alınmaya muhtaçtı. Ne de olsa, caydırıcılık işe yaramayabilir ve hükümdar her şeye rağmen şansını deneyebilir ya da büyük ölçekli keyfi hamleler yapabilirdi. Eğer bu gerçekleşirse hızla harekete geçerek hükümdara karşı koyacak ve

onu politikalarını geri çekmeye ya da değiştirmeye zorlayacak bir toplumsal gücün varlığı kurtarıcı olabilirdi. Ticaret ve sanayinin genişlemesi için gerekli olan koşulların bozulması durumunda o koşulları tekrar oluşturacak bir denge ya da geribesleme mekanizmasına ihtiyaç vardı. Hume, Adam Smith ya da Ferguson gibi birçok on sekizinci yüzyıl yazarının kullandığı ifadelere bakarak tüccar ve orta sınıfın yükselişinin böyle bir mekanizmayı zaten getirdiği söylenebilir. Genel olarak bu sınıfların nasıl artan biçimde siyasal güç sahibi olmaya başladıklarının ve bunun da ötesinde gücün kötüye kullanımı durumunda toplu hareket ederek *tepki verebilmelerinin* tarihi nedenlerini açık biçimde ele alan kişi, İskoç Aydınlanmasının önde gelen temsilcilerinden John Millar'dı.

Ölümünden sonra yayımlanan "İmalat, Ticaret ve Sanatın İlerlemesi; ve Bu İlerlemenin Özgürlük ve Bağımsızlık Ruhunu Yayma Eğilimi" başlıklı bir yazısında Millar ana konusunu şöyle tanımlıyor:

> Görünüşe bakılırsa, ticaretle uğraşan ülkelerdeki Özgürlük Ruhu esasen iki koşula dayanıyor: Birincisi, mal ve geçim kaynaklarının dağılımına göre insanların durumu; ikincisi ise, toplumun birkaç üyesinin bir araya gelerek birlikte ya da birbiriyle uyum içinde davranma imkânı.[26]

Bu ana hatlar çerçevesinde, ilk olarak imalat ve tarımdaki üretim artışının nasıl bu iki dalda da "daha fazla bireysel bağımsızlık ve genel özgürlük düşüncesinde yeni gelişmeler" sağladığını gösteriyordu. Ayrıca bu ilerlemelerin daha eski çağlarda olduğu gibi büyük servet eşitsizlikleri getirmeyeceğine, "servet dağılımının, yelpazenin en üstüyle en altı arasında uçurum yaratmayacağına" inanıyordu.[27]

Ticaret ve imalatın gelişmesinin özgürlük ruhunun yayılmasına yol açtığını böyle kabul ettikten sonra, Millar özellikle bu gelişmenin çeşitli toplumsal grupların baskı ve kötü yönetime karşı toplu hareket etme imkânını nasıl artırdığına dikkat çekiyor. Locke'taki isyan hakkı burada uzun uzun aktarmaya değecek detaylı bir sosyolojik incelemeye tutuluyor:

> ... birtakım yargıçlar ve yönetenler öteden beri var olmasıyla meşrulaşmış ve belki de silahlı bir kuvvet tarafından desteklenen bir otorite sahibi oldukları zaman, tek tek ve birbirleriyle bağlantısız bireylerden oluşan halkın bu yöneticilerin baskısına karşı koymaları beklenemez; ve böyle bir amaçla birleşme imkânları kendi özel

durumlarına bağlıdır... Büyük ülkelerde, insanlar geniş bir alana yayılmış oldukları için pek nadiren böyle etkili bir çaba gösterebilmişlerdir. Birbirlerinden uzak küçük köylerde yaşadıkları ve çok sağlıklı iletişim imkânlarına sahip olmadıkları için yönetenlerin zorbalığı yüzünden yurttaşlarının çektikleri zorluklardan pek de etkilenmezler ve bir köşedeki isyan başka bir köşeye sıçramadan hemen bastırılabilir...

Fakat ticaret ve imalatın gelişmesiyle bir ülkenin bu açıdan durumu da zamanla değişir. Geçinme kaynaklarının daha kolay elde edilmesiyle nüfus artar, insanlar mesleklerini daha kolay uygulayabilmek amacıyla daha geniş gruplar halinde toplanırlar. Köyler kasaba olur; bunlar da genelde kalabalık şehirlere dönüşürler. Tüm bu nüfus merkezlerinde aynı meslekten ve devamlı iletişim halinde bulunan insanlar olduğundan, düşüncelerini ve tutkularını paylaşabilen büyük işçi ve zanaatkâr gruplaşmaları hızla ortaya çıkar. Bu gruplardan da takipçilerinin yön ve havasını belirleyen liderler çıkar. Güçlü zayıfı cesaretlendirir; cesur çekingeni harekete geçirir; kararlı olan zayıf iradeli olana arka çıkar ve tüm kitlenin hareketleri *bir makinenin uyumuyla*, genellikle de karşı konulamaz bir güçle yoluna devam eder.

Böyle bir durumda her toplumsal hoşnutsuzlukta insanların büyük bir bölümü kolayca ayaklanabilir ve yine aynı kolaylıkla acılarının giderilmesi için birleşebilirler. Bir kasabada en hafif bir şikâyet bir ayaklanmaya yol açar; şehirden şehre yayılan isyan alevleri bir genel ayaklanmaya dönüşüverir.

Bu birleşme ne yalnızca yerel durumlardan doğar; ne de ticaret ve sanayiye hizmet eden alt sınıflarla sınırlıdır. *Mesleki amaçlarını sürekli gözeten* tüccar üst sınıflar ortak çıkarlarını belirlemekte çok hızlı davranırlar ve yorulmak bilmez bir biçimde davalarının peşinden giderler. Çiftçi, kendi köşesinde toprağı ekip biçmekle meşgul olduğu için yalnızca kendi şahsi kârını gözetir; diğer yanda toprak sahibi yalnızca kendi isteklerinin tatminine yetecek bir gelir elde etme peşindedir ve kendi çıkarını ya da başka çıkarları pek umursamaz. Tüccar ise kendi şahsi çıkarını göz ardı etmemekle beraber, kendi kazancını meslektaşlarının kazancıyla birleştirmeye ve böylece devletin

desteğini sağlama ve genel olarak ticaretin yararına önlemler alınması konusunda aynı meslekten olanlarla birleşmeye alışkındır.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda Britanya'da bu büyük tüccar birliğinin ağırlığı zamanla gözle görülür hale gelmiştir. Büyük kent nüfusunun gürültülü ve dalgalı hareketleri *yönetimin en derin köşelerine kadar girebilir, en cesur bakanı bile korkutabilir ve tahtın en kendine güvenen gözdesini bile yerinden edebilir. Hükümetin bir kulağı her zaman ticari çıkar sahiplerindedir*, ki o ses güçlü ve birlik içinde olduğu zaman ulusal yönetimlerin hareketlerini bile kontrol edebilir ve yönlendirebilir.[28]

Bu paragrafların en dikkat çekici özelliği Millar'ın ayaklanmalar ve benzer kitlesel hareketlerin toplumsal rolüne olumlu bakışıdır. Bir otuz yıl sonra Dr. Andrew Urte'nin *İmalat Sanayisinin Felsefesi* (1835) adlı yapıtında görebileceğimiz gibi hava tümüyle değişmişti:

Doğası gereği imalat sanayi geniş bir nüfusu dar bir çember içinde yoğunlaştırır; gizli örgütlenmeler için her türlü imkân vardır... daha kaba akıllara zekâ ve enerji aşılar; sağladığı iyi ücretlerle hoşnutsuz kesime maddi kaynak da temin eder.[29]

1835'e gelindiğinde sık sık "hoşnutsuz" olan işçi sınıfı artık ortaya çıkmış durumdaydı. Millar'ın kitlesel hareketlere iyimser bakışına temel oluşturan on sekizinci yüzyıl olayları büyük olasılıkla altmışlarda ve yetmişlerde aralıklarla Londra'yı sarsan Wilkes ayaklanmalarıydı.[30] Rudé tarafından da ortaya konduğu gibi, bu ayaklanmaların tipik özelliği tüccarların ve başka orta sınıf öğelerinin "kalabalıkla" ittifak içinde olmalarıydı.[31] Buna rağmen aynı dönemden diğer gözlemciler bu ayaklanmalar karşısında epey endişelenmişe benziyor. David Hume'un muhafazakârlaşmasına yol açmış, özgürlüğün getirecekleriyle ilgili iyimser görüşlerini uzun uzadıya dile getirdiği, örneğin "halk öyle gösterilmeye çalışıldığı gibi tehlikeli bir canavar değildir"[32] dediği kısımları *Yazılar*'ın yeni baskısında geri çekmesine neden olmuşlardı. Millar'ın ifadeleri de pek iç rahatlatıcı değil (gerçi bir devrimci için öyle olabilir), özellikle de "genel ayaklanma" olasılığına işaret ettiği zaman; ama esasen vurguladığı nokta tüccarların "mesleki amaçlarını sürekli gözetme"leri ve geniş bir alana dağılmış çiftçilerle karşılaştırıldığında çok daha üstün bir "çıkar grubu"

olarak hareket etmek amacıyla organize olma yetenekleri, insanları amaçları uğruna hareketlendirebilme ve sapkın yönetimlerden acılarının giderilmesini isteme becerileriydi. Bu açıdan, Millar'ın anlattığı süreç on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa'daki kitlesel hareketlerin taşıdığı tipik "ayırt edici şekilde belirgin bir amaç için yapılması" ve "odaklanmışlık" özelliklerini sergiliyordu.[33] Tıpkı bu kitlelerin İngiltere ve hatta Amerika'da "kurucu bir rol" oynadıklarının[34] düşünülmesinde olduğu gibi, John Millar da onlara iktisadi gelişmeyi koruma ve devam ettirme gibi gayet akılcı ve yararlı bir rol yüklemekteydi.

Buna ilaveten, Steuart nasıl "modern ekonomi"nin işleyişini "bir saatin inceliğine" benzettiyse, Millar da "tüccarların hareketleri"nin adeta "bir makinenin uyumuyla" işlediğini söylüyordu. Açıkça görüldüğü üzere, Millar hükümdarın tutkularının kamu çıkarı ve genişleyen bir ekonominin ihtiyaçları karşısında uzun süre üstünlük kurmasına engel teşkil edecek önemli ve güvenilir bir mekanizma keşfetmiş olduğuna inanıyordu. Bu anlamda düşüncesi Montesquieu ve Steuart'ın düşüncesini tamamlıyor.

Benzer Ama Uyuşmayan Görüşler

İktisadi genişlemenin siyasal sonuçlarına dair Montesquieu-Steuart yaklaşımı tam anlamıyla genel kabul görmüş değildi. Öyle ki iktisat konusunda sözü geçen İngiliz ve Fransız yazarlardan en etkilileri, yani Fizyokratlar ve Adam Smith, bu düşünce zincirine bir şeyler eklemedikleri gibi -özellikle Adam Smith başta olmak üzere- çeşitli biçimlerde sonunun gelmesine katkıda bulundular; buna birazdan geleceğiz.

Birtakım önemli düşünceler ve kaygılar her iki grup tarafından da paylaşılıyordu, ama üzerinde durulan noktalar ve varılan sonuçlar gözle görülür ölçüde farklıydı. Örneğin, ekonominin insan iradesinden bağımsız olarak çalışan çok karışık bir makine ya da mekanizma olduğu düşüncesi Fizyokratların iktisadi düşünceye en önemli katkılarından biridir.[35] Avrupa'daki gezileri sırasında Steuart bu düşünce okulunun kimi önde gelen üyeleriyle temastaydı,[36] dolayısıyla modern ekonominin saat benzeri bir mekanizma olduğu yolundaki görüşü onların düşüncesinden etkilenmiş olabilir. Ama Fizyokratların bu düşüncelerinden yola çıkarak vardıkları sonuç, Steuart'ın yaptığı gibi hiç kimsenin bu mekanizmanın işleyişine

müdahale etmeye cesaret edemeyeceğini öngörmek değildi. Onun yerine böyle bir müdahalenin engellenmiş olacağı bir siyasal düzeni savunmaktı.

Tıpkı çağdaşları gibi Fizyokratlar ve Adam Smith de taşınır ve taşınmaz varlıklar arasındaki ayrımın önemli olduğu inancını paylaşıyorlardı. Bu ayrım Montesquieu'yü, büyük ölçüde taşınır varlıklara sahip vatandaşlarla uğraşan yönetimlerin taşınmaz varlıkların başta gelen özel servet türü olduğu toplumlarla karşı karşıya olan yönetimlerden çok farklı hareket etmesi gerekeceği düşüncesine yönlendirmişti. Bu ayrıma ve sermaye sahiplerinin başka ülkelere gidebilmesine *Ulusların Zenginliği*'nde de birkaç kere değinilmekte ve gerçekten de "çok ağır vergi politikalarını dizginledikleri" kabul edilmektedir.[37] Ama Adam Smith daha ileri gitmiyor. Quesnay ve Mirabeau da temel çalışmaları *Philosophie rurale*'de (Taşra Felsefesi) Montesquieu'nün düşünme biçimine çok yaklaşarak ticaretle uğraşan toplumlarda servetin bu ele avuca sığmaz özelliğine dikkat çekiyorlar, fakat buna çok farklı bir açıdan yaklaşıyorlar:

> [Ticaretle uğraşan toplumların] tüm malları sağa sola dağılmış ve saklı tahvillerden, birkaç ambardan ve hangilerinin ödenmiş hangilerinin halen alacaklı olduğu bilinemediği için gerçek sahipleri tam olarak saptanamayan pasif ve aktif borçlardan oluşur. Elle tutulamayan ya da insanların ceplerinde duran bir servet yönetimdeki güç tarafından asla ele geçirilemez ve dolayısıyla ona hiçbir şey kazandırmaz. Tüccar olmak, yani kendi kendilerini yağmalamak için o kadar çaba sarf edip kendilerini eğitmeye çalışan tarımsal ülke yöneticilerine sürekli tekrarlanması gereken bir gerçektir bu. Zengin tüccar, banker, vb. her zaman bir cumhuriyetin üyesi olacaktır. Nerede yaşarsa yaşasın, her zaman mal varlığının dağınık ve bilinmez doğasından, gözle görülebildiği tek yerin işlem gördüğü iş ortamı olmasından kaynaklanan bir dokunulmazlıktan faydalanacaktır. Tüccarın ödevlerini yerine getirmesi için otorite sahiplerinin onu zorlamaları boşuna olurdu: Tüccarı planlarına uydurabilmenin yolu ona efendi gibi davranmak ve onun kamusal gelire gönüllü olarak katkıda bulunmasında bir çıkarı olmasını sağlamaktan geçer.[38]

Açıkça görülüyor ki her şeyden önce, Quesnay ve Mirabeau ticaret ve sanayinin ele avuca sığmayan özelliklerinin bir artı değil eksi olduğunu düşünüyorlar ve bir ülkenin bu faaliyetleri desteklememesi gerektiği

görüşündeler.[g] İkinci olarak da zengin tüccar ve bankerlerin kendiliklerinden ortaçağ modeline dönüş yaparak farklı farklı cumhuriyetler halinde kendi kendilerine örgütleneceklerini varsayıyorlar. Dolayısıyla “tarım toplumlarının” (ki bunlara isim vermeden Fransa da dahil edilmişti) siyasal örgütlenme sorunu çözülmemiş olarak duruyor.

Sonuçta en önemlisi şudur: Her iki grup yazar da yönetenlerin beceriksiz, keyfi ve savurgan siyasetlerinin iktisadi gelişmeyi ciddi ölçüde zedeleyebileceği inancını paylaşıyor. Adam Smith’in en güzel yazılmış sayfalarından bazıları bu tür bir yönetimi reddeder[39] ve Quesnay’in şu suçlamaları Montesquieu’nün büyük ölçekli keyfi hamleler diye nitelediği olgunun başlıca örneklerinin kullanışlı bir listesi olarak alınabilir:

> ... hükümdarların ve adamlarının baskıcı yönetimi, yasaların yetersizliği ve dengesizliği, yönetimin tutarsız aşırılıkları *(dérèglements)*, mülkiyet konusunda belirsizlikler, savaşlar, vergi konusunda birbiriyle çelişen kararlar hem insanları hem de hükümdarın servetini yok eder.[40]

Ama yine, ne Fizyokratlar ne de Adam Smith siyasetçilerin böyle körü körüne yanlış yolda ilerlemelerinin “silinip gitmesini” sağlamak adına iktisadi genişlemeye bel bağlamıyor, onun yerine bu sorunun doğrudan ele alınmasını savunuyorlardı: Fizyokratlar kendilerince doğru olarak gördükleri iktisadi politikaları gerçekleştirecek yeni bir siyasi düzen düşüncesini ortaya attılar, Adam Smith ise daha alçakgönüllü biçimde kimi politikaların değiştirilmesini hedeflemekteydi. Her iki görüş üzerinde de sırasıyla duracağız.

1. FİZYOKRATLAR

Göreli yaklaşım farklılıkları Montesquieu ile Fizyokratların siyasal düzen konusunda tümüyle karşıt duruşlara sahip olmalarına yol açtı. Montesquieu hükümdarın tutkulu aşırılıklarını kısıtlayacak siyasal ve iktisadi kurumlar tasarlamak üzere yola çıkmıştı. Fizyokratlar ise biraz daha iddialıydı: Hükümdarın kendi özgür iradesiyle doğru (yani Fizyokratçı öğretilere uygun) biçimde davranmasını sağlamak istiyorlardı. Diğer bir deyişle, güç sahiplerinin *şahsi çıkarları nedeniyle* kendilerini kamu çıkarını desteklemek zorunda hissedecekleri bir siyasal düzen arayışı içindeydiler. Hobbes en iyi yönetim biçiminin ne olduğu sorununu gündeme getirirken çıkarlar

arasındaki bu özel uyumu sağlama arayışına giriyordu ve bu arayış onu mutlak monarşiyi demokrasiye ya da aristokrasiye tercih etmeye götürecekti:

> ... nerede kamusal ve şahsi çıkar [yönetenin şahsi çıkarı] birbirine sıkı sıkıya bağlıysa kamusal çıkar en fazla orada gelişmiş demektir. Monarşide, kamusal çıkar ile şahsi çıkar özdeştir. Bir Hükümdarın zenginliği, gücü ve şerefi yalnızca uyruklarının zenginliği, gücü ve şöhretinden gelir. Çünkü uyrukları düşmanlarına karşı bir savaşı sürdüremeyecek kadar yoksul, aşağılık ya da bilerek veya muhalefet nedeniyle karşı koymayan türdense Kral ne zengin, ne şanlı ne de emniyette olabilir: Oysa bir Demokraside veya Aristokraside kamusal refah yozlaşmış bir kişinin özel servetinden ziyade haince bir tavsiyeden, bir ihanetten ya da bir İç Savaştan etkilenir.[41]

Fizyokratlar da siyaset üzerine yazılarında bu düşünceyi devraldılar ve Montesquieu'nün zayıf ve aksak olmaya mahkûm saydıkları bir yönetim biçimini savunmasına ancak alaycı bir biçimde yaklaşabildiler. Aynı zamanda, "bırakınız yapsınlar" ilkeleri kapsamında diğer daha çok bilinen "çıkarların uyumu" öğretisini, yani kamu yararının herkesin özgürce kendi şahsi çıkarının peşinden gitmesinin bir sonucu olduğu düşüncesini ortaya koydular. Bu iki Uyum Öğretisi arasındaki kesişme noktasında yer alan Fizyokratlar tuhaf bir biçimde hem devletin piyasaya müdahalesi karşısında serbestlik, hem de bu serbestliğin mutlak iktidara sahip ve kişisel çıkarları "doğru" ekonomik düzenle uyumlu bir yönetici tarafından desteklenmesini savunmaktaydılar. Quesnay tarafından detaylı biçimde sakıncaları sıralanan "keyfi despotluğun" karşısına koydukları bu ikinci düzenlemeyi "yasal despotluk" diye adlandırıyorlardı.[42]

Kitlelerle Yönetenin çıkarlarının yakınlaşmasına dayanan Hobbes'tan daha ileri giden Fizyokratlar despotu gerçek anlamıyla "yasal" kılmak için özellikle tasarlanmış birtakım kurumsal düzenlemeler yarattılar. Öte yandan, hükümdar ve danışmanları tarafından çıkarılan yasaların devletin temel anayasasında görülebilen "doğal düzene" aykırı olmamasını sağlayacak bir adalet düzeni geliştirdiler.[43] Ama çok daha önemli olan bir güvenlik önlemi devletin refahının artmasında hükümdarın elle tutulur bir kazancı olmasının sağlanması düşüncesiydi. Le Mercier de La Rivière'in *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Siyasal Toplumların

Doğal ve Temel Düzeni, 1767) adlı eserinde önerdiği ortak-mülkiyet kurumunun amacı da buydu.[44] Onun tasarısına göre, hükümdar tüm üretim kaynaklarının ve net üretimin önceden belli ve değişmez bir oranının eş-sahibi olacaktı: Dolayısıyla kendisiyle ülkenin geri kalanı arasında bir çıkar çatışmasını düşünmek bile imkânsız olacaktı ve özdeş çıkarların Hobbesçu tanımı en kalın kafalı ya da acımasız despot tarafından bile kolaylıkla görülebilecekti.

Bu düşünce biçimini son noktaya taşıyan ise hem Montesquieu'yü hem de Fizyokratları eleştiren uslanmaz kötü çocuk Linguet'ti. Gayet mantıklı bir şekilde, hükümdarla eş-mülkiyet düzenlemesinin istenen çıkar ortamının güvencesi olmaya yetmeyeceğini düşünmüştü; bu yüzden bir adım daha ileriye giderek *tüm* ulusal servetin hükümdar tarafından sahiplenilmesi düşüncesini ileri sürdü. Son derece tutarlı bir şekilde "Doğu" ya da "Asya despotizmini" över ve savunduğu düzenle ilgili şöyle der:

> ... birçoklarının düşündüğünün aksine zorbalığa hizmet etmez; krallara kimilerinin istediği gibi vasallarına karşılık oluşturulacak bir sözümona bağlılık durumunda olduğundan çok daha bağlayıcı yükümlülükler getirir. [Bu ideal düzen] onlara yalnızca daha adil olmalarını öğütlemez, onları adil olmaya zorlar.[45]

Bu paragraf büyük ölçüde Steuart'ın "despotluğun akılsızlığının" "modern ekonomiyle" birlikte imkânsız hale geldiği yönündeki deyişini akla getiriyor. Buradaki en can alıcı fark ise Fizyokratlar'ın (ve de Linguet'in) savunduğu ideal siyasal iktisadi düzenin, argümanlarının ikna ediciliği nedeniyle aydın devlet adamları tarafından gerçekleştirileceği beklentisinde olmalarıydı;[46] oysa James Steuart istenen yönde bir değişikliğin devam etmekte olan iktisadi genişlemenin bir sonucu olarak kendiliğinden meydana geleceğini düşünüyordu.

Her iki bakış açısıyla da ortak noktaları olan bir yaklaşımı tasavvur etmek pek de zor değil: Aslında Marksizm bizi hem tarihsel güçlerin kaçınılmaz biçimde belli bir sonuca doğru ilerlediği hem de aynı zamanda o sonuca ulaşmak isteyenlerin tüm enerjilerini onu sağlamaya adamaları gerektiği inancının birlikte var olabileceği düşüncesine alıştırmıştır. Gerçekten de sosyal bilimlerle uğraşan her siyasete eğilimli yazar öngörü ile öneri arasında makul bir dengeyi yakalama sorunuyla karşı karşıyadır. Şimdi de Adam Smith'in bu açıdan çok karmaşık konumuna bir göz atalım.

*Ulusların Zenginliği'*nin asıl etkisi kısıtlanmamış biçimde şahsi çıkarların güdülmesini haklı gösteren sağlam bir *iktisadi* dayanak yaratmasıydı. Oysa burada ele aldığımız daha erken döneme ait eserlerde ağırlık aynı sürecin *siyasal* etkileri üzerindeydi. Ancak, *Ulusların Zenginliği'*ni dikkatli okumuş hiç kimseyi bu geniş kapsamlı eserde ikinci tip düşüncelere de rastlanabilir olduğunu duymak şaşırtmayacaktır. Aslında Adam Smith zenginlik artışı ile iktidarın pekiştirilmesinin birbirini izlediği düşüncesini kitabında ortaya koyarken meseleyi başka yazarların o zamana kadar yaptıklarından çok daha geniş bir biçimde ve büyük bir hazla ele alır. Bunu yaptığı yer ise onun feodalizmin zayıflamasını ele aldığı ünlü kısmın bulunduğu III. Kitap'ın "Kasabaların Ticareti Kırsal Kesimin Gelişmesine Nasıl Katkıda Bulundu" başlıklı 4. Bölüm'üdür. Smith burada şöyle diyor:

> Ticaret ve sanayi, daha önce komşularıyla neredeyse sürekli bir savaş halinde ve üstlerine hizmetkârca bir bağlılık durumunda yaşamış olan kırsal kesim insanlarına, yavaş yavaş düzen ve iyi yönetim sağlamış, bunların beraberinde de bireylerin özgürlüğünü ve güvenliğini getirmiştir.[47]

Bu mesele çok daha kısa bir biçimde anlatılabilir. Bunu yaparken, doğru havayı yansıtabilmek açısından, mümkün olduğunca Adam Smith'in muhteşem keskinlikteki kendi sözcüklerini kullanacağım.[h] Ticaret ve sanayinin yükselişinden önceki zamanlarda büyük beyler topraklarından elde ettikleri üretim fazlasını onlara tamamen bağımlı olan ve özel bir ordu oluşturan çok sayıdaki hizmetkârlarıyla ve aynı zamanda düşük kiralar ödeyen ama mülk güvencesi olmayan kiracılarıyla paylaşıyorlardı. Bu durum şöyle bir sonuç getiriyordu: "kral büyük beylerin saldırganlığını önlemekten acizdi. Bunlar neredeyse sürekli kendi kafalarına göre birbirleriyle ve sıkça da kralla savaşıyorlardı; geniş kırsal kesimler ... şiddete, yağmaya ve kargaşaya sahne oluyordu."[48]

Ama daha sonra "dış ticaret ve imalatın sessiz ve gözlerden uzak işleyişi" sonucunda durum değişti. Artık beylerin daha önceleri hizmetkârları ve kiracılarıyla paylaştıkları fazlayı harcayabilecekleri bir şeyler vardı. Adam Smith kentlilerin sunduğu malları küçümseyerek "bir çift elmas toka ya da ... aynı derecede saçma ve gereksiz bir şey", "ciddiyetten uzak çocuk

oyuncağı olmaya uygun takılar ve süsler" olarak niteliyor. Bu mallar beylere o kadar çekici geliyordu ki hizmetkârlarından vazgeçmeye, kiracılarıyla ise daha uzun süreli ve genelde daha iş ilişkisi temelli bağlar kurmaya karar verdiler. Sonuçta, "zamanla en çocukça, en kaba ve en sefil gösteriş hislerinin tatmini için tüm güçlerini ve otoritelerini harcadılar"[49] ve "şehirli herhangi bir orta sınıf ya da tüccar ileri geleni kadar önemsiz duruma geldiler."[50] Tüm bunların siyasi sonucu olarak da,

> ... artık büyük toprak sahiplerinin adaletin düzenli işleyişini aksatmaya ya da ülkenin huzurunu bozmaya gücü yoktu.[51]

Yine ticaret ve sanayinin yükselişi de daha düzgün yönetim getiriyordu, ama bunun meydana geliş yolu Montesquieu ve Steuart tarafından ortaya konulandan çok farklıydı. Öncelikle, bu iki yazarın üzerinde durduğu başlıca nokta kralın sahip olduğu çok büyük otorite ve bu otoritenin iyi ya da kötüye kullanılmasıydı, oysa Smith derebeylerinin sahip olduğu aşırı gücü hedef seçmişti. İkinci olarak da bu güçte bir azalma gözlemliyordu ama bu azalma beyler çıkarlarının güçlerini eskisi gibi gelişigüzel kullanmamakta yattığını anladıkları için değil de "zanaatlerin gelişmesi" sayesinde ortaya çıkan yeni fırsatlardan kendi tüketimleri ve maddi gelişimleri için yararlanmaya çalışırken farkında olmadan güçlerinden feragat ettikleri için meydana geliyordu. Aslında bu bölümü tutkuların çıkarlar tarafından terbiye edilmesi yerine tutkuların (açgözlülüğün ve lükse düşkünlüğün) beylerin uzun vadeli çıkarları karşısında kazandığı bir zafer olarak en güzel biçimde özetleyebiliriz.

Adam Smith'in konuya yaklaşımı bu olguyu beylerden alıp hükümdara uygulamayı çok zorlaştırıyor. Smith'in kendi anlatısının başında alıntı yaptığı Hume'un *İngiltere Tarihi* adlı eserinde, "orta sınıf insanlarının" yükselişi benzer ancak daha renksiz bir anlatımla ortaya konuyordu; Hume burada özellikle beylerin güçlerini kaybetmesinin yalnızca yükselen yeni tüccar ve imalatçıların değil aynı zamanda hükümdarın da yararına olduğunun altını çiziyordu. Benzer bir yaklaşımı Adam Smith de *Dersler* adlı eserinde kullanıyor.[52] Smith, *merkezi* yönetimin keyfi kararları ve zararlı siyaseti gibi konularda iktisadi gelişmenin kendisinin yarar sağlamayacağı inancındadır. Bir noktada, "krallar ve bakanların kaprisli hırslarından" söz ederken tam olarak şöyle der:

> İnsanoğlunu yönetenlerin acımasızlığı ve adaletsizliği, insan işlerinin doğası nedeniyle, korkarım ki pek de çaresi bulunamayan eski bir beladır.[53]

Ayrıca Quesnay'le giriştiği bir polemikte de siyasal ortamdaki gelişmelerden bağımsız olarak hatırı sayılır iktisadi ilerlemeler kaydedilmesinin mümkün olduğu görüşünü yineler:

> ... siyasal bir oluşumda, her insanın kendi durumunu iyileştirmek için sürekli biçimde ortaya koyduğu doğal çaba, bir ölçüde yanlı ve baskıcı bir siyasal iktisadın kötü etkilerini birçok yönden önleyebilecek ve düzeltebilecek bir korunma ilkesidir ... neyse ki bilge doğa insanın akılsızlıklarının ve adaletsizliklerinin kötü etkilerinin büyük kısmına ilaç olacak önlemler almıştır...[54]

"Tahıl Ticareti Üzerine" bölümünde de benzer kavramlar kullanıyor:

> Özgürce ve güvenli biçimde kendini göstermesi sağlandığında, her bireyin kendi durumunu iyileştirmek adına harcadığı doğal çaba o kadar etkili bir ilkedir ki başka bir yardım almadan tek başına toplumu zenginliğe ve refaha ulaştırmanın yanı sıra işleyişini aksatan insani yasaların yarattığı yüzlerce anlamsız engeli aşma gücüne de sahiptir.[55]

Burada Smith iktisadın tek başına yeterli olacağını kabul ediyor: En azından yönetimin en üst kademelerinde, geniş bir hata payı bırakılarak ele alındığında siyasal ilerlemeye iktisadi ilerlemenin bir ön şartı olarak gerek duyulmadığı gibi bir sonucu olması da pek mümkün değildir.[i] "Bırakınız yapsınlar" ya da devletin küçültülmesi öğretilerinden farklı olarak bugün bile iktisatçılar arasında çok yaygın olan bu görüşe göre siyaset "insanların akılsızlıklarının" alanıdır; öte yandan iktisadi gelişme, tıpkı Candide'in bahçesi gibi, bu akılsızlıklar pek geniş ve esnek kimi sınırları geçmediği sürece başarılı biçimde sağlanabilir. Görünen o ki Smith asgari işlevi olan bir devletten ziyade akılsızlığına üst sınır getirilmiş bir devleti savunmaktadır.

Adam Smith, Montesquieu-Steuart bakış açısını daha önemli birtakım nedenlerden dolayı paylaşmıyordu. İlk olarak, iktisadi ilerlemeye engel olduğunu düşündüğü kimi tür yönetimsel "akılsızlıklar" (kimi merkantilist politikalar gibi) konusunda çok sağlam görüşleri olan Adam Smith,

bunların kendi kendilerine kaybolup gitmeleri umudunu besleyecek dayanaklar bulmak yerine, Fizyokratlar gibi, bu politikaları değiştirilmesi gereken somut gerçekler olarak tanımlamaya niyetliydi.

İkinci olarak, Smith yeni ticaret ve sanayi çağını insanoğlunu gücün kötüye kullanımı, savaşlar ve benzer eski belalardan kurtaracak bir çağ olarak nitelemeye Montesquieu ya da Steuart kadar hazır değildi. Maddi gelişmeler konusunda iyi bilinen çelişkili görüşleri yukarıda aktarılan tarihsel izahta da çok iyi örneklenmektedir. Bir yandan anlattığı sürecin sonucunu açıkça iyi karşılarken -ne de olsa "düzen ve iyi yönetim sağlamış, bunların beraberinde de bireylerin özgürlüğünü ve güvenliğini getirmiştir"- öte yandan bu mutlu sonu getiren olaylar dizisi ve güdülerden çok sert ve keskin bir dille söz etmektedir. Bu çelişkili duruşun açıklaması, en azından kısmen, başka yerlerde olduğu gibi burada da insan davranışlarının amaçlanmayan sonuçlarını ortaya çıkarmak ve altını çizmekten aldığı zevkte yatıyor olabilir. Burada söz konusu olan durumda Smith'in Görünmez Eli gereğinden fazla uyguladığı hissi uyanıyor: Çünkü beylerin "akılsızlığı" konusunu alayla, hatta vahşice ele alışı okurda beylerin kendi sınıf çıkarlarına karşı nasıl bu kadar kör olabilecekleri sorusunu akla getiriyor.[j]

Smith'in yükselişteki kapitalizme çelişkili yaklaşımı bu olayla sınırlı kalmıyor. Bunun en ünlü örneği herhalde işbölümünü ele alma biçimidir; I. Kitap'ta överken V. Kitap'ta çok ağır biçimde eleştirir. Bu karşıtlık üzerine birçok yazı yazılmıştır.[56] Burada özellikle ilgi çekici noktalardan biri Smith'in savaşçı ruhun ve erdemlerin yok olmasını hem işbölümünün hem de genel anlamda ticaretin *talihsiz* bir sonucu olarak görmesidir. İlkiyle ilgili olarak *Ulusların Zenginliği*'nde "yaşamı birtakım basit işlemler yaparken harcanan adam" için şunları söyler:

> Ülkesinin yüksek ve geniş çıkarlarını algılayabilme becerisinden tümüyle yoksundur; başka türlü olmasını sağlamak için çok büyük gayretler harcanmadığı sürece, ülkesini savaşta savunmaktan da aynı derecede acizdir. Hareketsiz yaşamının tekdüzeliği haliyle cesaretini azaltır ve düzensiz, belirsiz ve maceralı askeri yaşama tiksinti ile bakmasına yol açar.[57]

Dersler'inde benzer bir yorumu ticaretin hantallaştırıcı olan lükse ve yolsuzluğa yol açtığı biçimindeki klasik "cumhuriyetçi" görüşü dile

getirerek ticaret konusunda yapar:

> Ticaretin bir başka kötü etkisi de insanoğlunun cesaretini yok etmesi ve savaşçı ruhu söndürmesidir... Bir kişinin... yalnızca tek bir işte çalışacak zamanı vardır ve herkesi askerlik sanatını öğrenmeye ve kendini hazır tutmaya zorunlu kılmak çok büyük bir sorun yaratır. Bu nedenle ülkenin savunması başka bir işle uğraşmayan bir grup adama kalır ve nüfusun büyük kısmında askeri cesaret silinir. Zihinleri sürekli lüksle meşgul olduğundan efemine ve korkak hale gelirler.[58]

Bu bölümün özetinde yine tekrarlar:

> Ticari bir ruhun birtakım dezavantajları vardır. İnsanların zihni küçülür ve yükselemez hale gelir. Eğitim aşağılanır ya da en azından göz ardı edilir ve kahramanlık ruhu neredeyse tümüyle silinir. Bu sorunları giderilmesi çok ciddi biçimde ilgilenilmesi gereken bir konudur.[59]

Bu paragraflar Smith'in ticaret ve sanayinin yükselişinin insani ve siyasal etkilerini pek de önemsememesini kestirmeden açıklamamızı sağlıyor: Bir yandan bu yükselişin -örneğin dakiklik ve namus konusunda[60]- kimi yararları olduğunu görse de ticaretin bazı sonuçlarını da zararlı buluyordu, ki bunlar tam da Montesquieu gibi "savaşçı ruhun" modern dönemde yaratabileceği felaketlerden çok etkilenmiş yazarların alkışladığı sonuçlardı. Montesquieu ve diğerleri tarafından yüceltilen *douceur* yalnızca Rousseau tarafından değil bir ölçüye kadar Smith tarafından da yolsuzluk ve yozlaşma olarak niteleniyordu. Bu görüşün çok geniş bir açıklamasını kendisi de bir İskoç olan ve İskoçya'nın "kaba" kesimiyle bağlantılarını koruyan Adam Ferguson'un, İngiltere'de ticaretin genişlemesi sonucu ortaya çıkan "görgülü" toplum konusunda çekinceleriyle dolu olan *Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme* (1767) adlı eserinde bulmak mümkündür.[61]

Fakat Adam Smith'in ele aldığımız konular üzerindeki asıl etkisi başka alanlarda olmuştur. Doğmakta olan kapitalizmin vahşi tutkuları denetleyerek siyasal düzeni geliştirme becerisi hakkındaki Montesquieu-Steuart görüşüne çeşitli açılardan katılmadığı gibi; onu kalıcı bir biçimde alaşağı etti ve bir anlamda son darbeyi indirdi. En önemli ve etkili eserinde Smith insanların tümüyle "durumlarını iyileştirme arzusu" tarafından harekete geçirildiği görüşündedir ve ayrıca "insanların büyük bölümü

durumlarını iyileştirmek için servetlerini artırmayı amaçlar ya da ister" diyerek de bunun altını çizer.[62] İnsanların çok çeşitli tutkularca (ki açgözlülük bunlardan yalnızca biriydi) sürüklendiği, sık sık farklı tutkular arasında kalarak acılar çektiği ve bunların insan ruhunun zenginliği olarak görüldüğü o yaklaşıma burada yer yoktur. Smith tabii ki bütün bu tutkuların tamamen farkındaydı, hatta önemli bir incelemesini de onlara adamıştı. Ama işte tam da *Ahlaki Duygular Teorisi'*nde tüm bu farklı tutkuları "servet artırımına" indirgemenin yolunu hazırlamıştır. İlginç bir şekilde bunu tam tersini yapma maskesi altında yapar; öyle ki iktisadi ilerleme mücadelesinin ardındaki iktisat dışı ve tüketimci olmayan güdülerin altını çizmek için bayağı bir çaba sarf eder. Sıkça tekrarladığı gibi, insanın fiziksel ihtiyaçları pek sınırlı olduğuna göre,

> ... zenginlik peşinde koşmamız ve yoksulluktan kaçınmamız büyük ölçüde insanoğlunun duyguları nedeniyledir. Şu dünyadaki bütün çaba ve koşuşturma ne içindir? Açgözlülüğün ve hırsın, zenginlik peşinde koşmanın, gücün ve üstünlüğün amacı nedir? ... Bütün farklı sınıflardan insanlarda görülen bu çaba nereden kaynaklanır ve insan yaşamının *durumumuzu iyileştirmek* adını verdiğimiz o yüce amacıyla sağlanmak istenen yarar nedir? Görülmek, ilgilenilmek, anlayışla bakılmak, halimizden memnun olmak ve değerimizin bilinmesidir bundan sağlamaya çalıştığımız. Bizi ilgilendiren rahatlık ya da zevk değil, gösteriştir.[63]

Hobbes ve diğer on yedinci yüzyıl yazarlarında sıkça görüldüğü gibi burada da şeref arayışı, mağrurluk, saygı ve kabul edilme insanın temel uğraşı olarak görülüyor. Ancak, birazdan da görüleceği üzere Hobbes bu istekleri "gerekli şeyler arayışından" ayrı tutmuştur. Rousseau bunu daha açık biçimde "gerçek ihtiyaçlarımızın" belirli bir miktar mal edinimiyle tatmin edilmesini amaçlayan izzetinefis ve kendimiz gibi insanların onay ve beğenilerine bağlı olan ve tanımı gereği sınırı olmayan düzgün/sade sevgi arasında çok temel ve çok ünlü bir ayrım yaparak ortaya koymuştur.[64] Neticede şöyle der: "Bütün çabalarımızın yalnızca iki amaca yönelik olduğunu görmek pek kolaydır; bu amaçlar, kendimize yaşam için gerekli olan maddeleri sağlamak ve başkalarınca dikkate alınmaktır."[65]

Tüm insani "çabaların", yani güdülerin ve tutkuların yalnızca bu iki sınıfa sokulması zaten çok büyük ölçekli bir basitleştirme anlamına gelir.

Yukarıda *Ahlaki Duygular Teorisi*'nden yaptığımız alıntıda Adam Smith ikiyi bire dönüştürerek son indirgemeyi yapıyor: Artık iktisadi yarar sağlama dürtüsü bağımsız olmak yerine yalnızca dikkate alınma arzusunun bir aracıdır. Gelgelelim, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar iktisadi olmayan dürtülerin tümü aynı nedenle iktisadi dürtülere katılıyor ve kendi bağımsız varlıklarını kaybedip iktisadi olanları sağlamlaştırıyorlar.

Bunun iki sonucu var. İlk olarak, ünlü *Adam Smith Sorunu*'nun -yani *Ahlaki Duygular Teorisi* ile *Ulusların Zenginliği*'nin birbirleriyle uyuşup uyuşmadığı bilmecesinin- cevabı burada yatıyor olabilir. Eserlerden daha eski olanında, Smith insan duygularının ve tutkularının çok geniş bir yelpazesini ele alıyor, ama aynı zamanda “insanoğlunun büyük kalabalığı” söz konusu olduğunda önde gelen insan dürtülerinin insanı kendi maddi durumunu iyileştirmeye götürdüğüne inanmış görünüyor. Daha sonra da mantıklı biçimde *Ulusların Zenginliği*'nde insan davranışlarının şaşırtıcı biçimde odaklandığı bu amaca ulaşma koşullarını detaylı biçimde incelemeye kaldığı yerden devam ediyor. İktisadi davranışların iktisadi olmayan kaynakları konusuna verdiği önem, Smith'in daha önceki dönemlerde insan kişiliğinin diğer önemli boyutlarına olan ilgisiyle tümüyle tutarlı bir biçimde iktisadi davranışlar üzerine yoğunlaşmasını mümkün kılıyor.

Buradaki anlatı açısından bakıldığında buradaki ikinci sonuç çok daha önemli. Hırs, iktidar sevdası ve saygı görme arzusunun iktisadi durumun iyileşmesiyle tatmin edilebileceği görüşünü savunan Smith böylece tutkunun tutkuya karşı ya da çıkarların tutkulara karşı kullanılabileceği düşüncelerini çökertmiş oluyordu. Bütün bu düşünce zinciri anlamsız değilse bile anlaşılmaz hale geliyor ve Bacon öncesi, önde gelen tutkuların tek bir blok olarak ele alındığı ve birbirlerinden beslendiklerinin düşünüldüğü ortama dönülüyordu.[k] O zaman *Ulusların Zenginliği*'nin kilit bölümlerinden birinde piyasa toplumunun işleyişini anlatırken Smith'in tutkularla çıkarları neredeyse eşdeğer tutması bizi pek şaşırtmamalı:

> Bireylerin kişisel *çıkar ve tutkuları*, işte bu şekilde onları sermayelerini topluma normalde en yararlı olacak işlere doğal olarak yönlendirmeye götürür. Ama bu doğal tercih sonucunda o işlere çok fazla sermaye aktarırlarsa o işlerde kârın düşmesi ve diğer tüm işlerde yükselmesi onları bu yanlış dağılımı derhal değiştirmeye yönlendirir. Böylece

> yasanın müdahalesine gerek olmadan insanların *kişisel çıkar ve tutkuları* her toplumun sermayesini o toplumda yürütülen bütün farklı işler arasında tüm toplumun çıkarına olabildiğince uygun bir oranda bölüştürüp dağıtırlar.[66]

Rohan Dükü'nün *Hıristiyan Dünyasının Hükümdarlarının ve Devletlerinin Çıkarları* adlı eserini kaleme almasından sonra geçen bir buçuk yüzyıl boyunca sık sık birbirine zıt anlamda kullanılan "çıkarlar" ve "tutkular" kavramları burada peş peşe iki defa eşanlamlı olarak yer alıyor. He ne kadar bunun kasti olduğunu söylemek biraz zorsa da, bu dil seçiminin etkisi çıkarların tutkulara karşıtlığına ve ilkinin ikincisini terbiye etmesine dayanan şahsi çıkarlara bel bağlama mantığını ortadan kaldırmak olmuştur. Yukarıda aktardığımız paragraf Smith'in kendi mantığını, yani herkese kendi şahsi çıkarını gütme özgürlüğü sağlandığında "tüm toplumun" maddi durumunun iyiye gideceği düşüncesini taçlandırıyor; aynı zamanda dili kullanım biçimi de rakip düşünceyi yıkıyor.

Tutkuların artık çıkarların pek kullanılmayan bir eşanlamlısı haline gelmesinin nedenlerinden biri Adam Smith'in kendinden önceki yazarlardan çok daha fazla "büyük insan kalabalığı" yani sıradan insan ve onun davranışlarıyla ilgileniyor olmasıydı. Eski geleneksel düşünceye göre, birbirleriyle ya da görev bilinci ve akılla çatışma içinde olan -soylu veya soysuz- çok çeşitli tutkularca yönlendirilenler çoğunlukla aristokratlardı. Machiavelli hükümdardan söz ederken "onun tutkuları... halkınkilerden çok daha büyüktür" diyerek bu düşünceyi adeta bir temel ilke olarak alıyordu.[67] Ya da Hobbes'un deyişiyle: "Tüm insanlar doğal olarak şeref ve üstünlük isterler; ama özellikle de ihtiyaçlarını sağlama endişesi en az olanlar" ve "korku ve yoksunluk olmadan rahat bir yaşam sürenler."[68] Tam da bu yüzden ancak mevcut ya da geçmişteki aristokrasilerin üyeleri tipik olarak tutkular ve tutkulardan kaynaklanan çatışmaların konu edildiği tragedyalarda ve diğer "yüksek" edebiyat eserlerinde önemli roller alabiliyordu.[69] Sıradan ölümlünün pek o kadar da karmaşık bir kişiliği olmadığı düşünülüyordu. Onun en önemli kaygısı geçinmek ve maddi durumunu iyileştirmekti ki onları da araç değil amaç olarak, olsa olsa saygınlık ve hayranlık kazanmanın yerini tutması için istiyordu. Buna göre ya tutkuları yoktu ya da tutkularını çıkarlarının peşinden giderek tatmin edebilirdi.

Sonuçta, çeşitli nedenlerden dolayı *Ulusların Zenginliği* Smith'ten önce gelen birçok ünlü ismin aklını kurcalayan, çıkarlarca yönlendirilen davranışların tutkulu davranışlar üzerindeki etkileri konusundaki spekülasyonlara bir son vermiştir. Smith'ten sonra akademik ve siyasal tartışmalar Smith'in genel (maddi) yararın en iyi biçimde ancak toplumun her üyesinin kendi şahsi (maddi) çıkarının peşine düşmesine izin verilmesiyle sağlanabileceği önermesi üzerinde odaklandı. Bu önermenin eski sorunu gölgede bırakması her şeyden önce düşünce tarihi kapsamında açıklanabilir. Her ne kadar Smith Mandeville'in benzer düşünceleri ortaya koyarken düştüğü paradokslardan kaçınmaya ve bu paradoksları inkâr etmeye özen gösterdiyse de önermesi o kadar çok düşünsel bilmeceyle doluydu ki onları ayıklamak ve çözmek nesiller boyu iktisatçıları meşgul etti. Üstelik, önerme ve ortaya çıkan öğreti çok başarılı bir paradigma olmanın bir koşulunu daha yerine getirmekteydi: Bir yandan muhteşem bir genellemeydi, diğer yandan ise o güne kadar toplumsal düşüncenin serbestçe dolandığı ve böylece düşünsel anlamda uzmanlaşmaya ve profesyonelleşmeye izin verdiği geniş düşünsel alanın gözle görülür biçimde *daralması* anlamına geliyordu. Ama Montesquieu-Steuart düşüncesinin ortadan kaybolması aynı zamanda daha genel tarihsel etkenlere de bağlanmalıdır: Ticaret ve sanayinin genişlemesi üzerine iyimser düşüncelerinin Fransız Devrimi ve Napolyon Savaşları dönemini atlatamamış olması bizleri şaşırtmamalı.

---

1. V, 7.

2. XXI, 20.

3. XXII, 14.

4. XX, 23.

5. VI. Bölüm, 12. prg.; bkz. Spinoza, *The Political Works*, s. 321.

6. VII. Bölüm, 8. prg.; *a.g.y.*, s. 341-3.

7. Krş. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit, 1969, s. 176-8.

8. *Oeuvres complètes*, Paris: Pléiade, NRF, 1949, c. I, s. 112.

9. *Kanunların Ruhu*, XI, 4.

10. *A.g.y.*

11. Giriş, *Revisions in Mercantilism* içinde, haz. Coleman, s. 15-6.

12. *Essai politique sur le commerce*, 1734, E. Daire, *Economistes français du 17. siecle* içinde, Paris, 1843, s. 733.

13. XX, 2.

14. *A.g.y.*

15. *Essai politique*, s. 733. Ticaretle uğraşmanın çok şanlı bir iş olduğuna dair geniş bir argüman için bkz. Abbé Gabriel François Coyer, *La noblesse commerçante*, Londra, 1756 ve Louis de Sacy, *Traité de la gloire*, Paris, 1715, s. 99-100.

16. Bkz. Ronald L. Meek, *Economics and Ideology and Other Essays*, Londra: Chapman and Hall, 1967, özellikle de 1954 tarihli “The Scottish Contribution to Marxists Sociology”, s. 34-50.

17. *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, c. I, s. 181 (italikler benim).

18. *A.g.y.*, s. 213.

19. Bkz. Paul Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris: Dalloz, 1963 ve *Documents relatifs à Sir James Steuart*, Paris: Dalloz, 1965, s. 89-92 ve 143-7.

20. *Inquiry*, c. I, s. 215-7.

21. *A.g.y.*, s. 278-9.

22. Bkz. 9. Bölüm, “Steuart’s Economics of Control”, S. R. Sen, *The Economics of Sir James Steuart* içinde, Londra: B. Bell and Sons, 1957, ve R. L. Meek, “The Economics of Control Prefigured”, *Science and Society*, Güz 1958.

23. *Inquiry*, c. I, s. 278.

24. *A.g.y.*, s. 217.

25. Leibniz ve Voltaire tarafından popülerleştirilmiştir; kullanımı Nicolas Orasmus’a (ölümü 1382) kadar geriye gider. Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford: Clarendon Press, 1963, s. 125; ayrıca bkz. Carlo M. Cipolla, *Clocks and Culture*, 1300-1700, Londra: Collins, 1967, s. 105, 165.

26. William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow, 1735-1801*, Cambridge: University Press, 1960, s. 330-1. Millar'ın önemli eserleri bu kitabın III. ve IV. bölümlerinde tekrar basılmıştır.

27. *A.g.y.*, s. 336.

28. *A.g.y.*, s. 337-9 (italikler benim).

29. Aktaran E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage Books, 1963, s. 361.

30. Millar'ın yazısı ölümünden sonra 1801'de bulunduğu için bir tarih vermek zor.

31. George Rudé, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763 to 1774*, Oxford: Clarendon Press, 1962, s. 179-84. Ayrıca bkz. Frank Ackerman, "Riots, Populism, and Non-Industrial Labor: A Comparative Study of the Political Economy of the Urban Crowd" (basılmamış doktora tezi), Harvard Üniv., İktisat Bölümü, 1974, 2. Bölüm.

32. Çıkarılan kısım bir dipnot olarak verilmiştir: *Essays*, c. I, s. 97. Bu sürece dair bir tartışma için bkz. Giarizzo, *David Hume*, s. 82.

33. Pauline Maier, "Popular Uprisings and Civil Authority in Eighteenth-Century America", *William and Mary Quarterly 27*, Ocak 1970, s. 18; ayrıca bkz. Dirk Hoerder, "People and Mobs: Crowd Action in Massachusetts during the American Revolution", basılmamış tez, Freie Universitat, Berlin, 1971, s. 129-37.

34. Maier, *a.g.y.*, s. 27.

35. Bkz. Ronald L. Meek, *The Economics of Physiocracy*, Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1963.

36. Bkz. A. S. Skinner'ın Steuart'in *Inquiry*'sine yazdığı giriş, c. I, s. xxxvii ve Chamley, *Documents*, s. 71-4.

37. *Wealth of Nations*, s. 800, 880.

38. "Extract from Rural Philosophy"den alıntı, Meek, *Physiocracy*, s. 63.

39. Jacob Viner, "Adam Smith and Laisses Faire", *Journal of Political Economy* 35, Nisan 1927, s. 198-232.

40. *François Quesnay et la Physiocratie*, I. N. E. D., 1958, c. II, s. 570 içinde "Hommes" (1757) başlıklı makale.

41. *Leviathan*, 19. Bölüm.

42. Bu terminolojinin kaynağı Le Mercier de la Riviére'dir.

43. Fizyokratik düşüncenin bu yönü üzerine bkz. Mario Einaudi, *The Physiocratic Doctrine of Judicial Control*, Cambridge, Massachusets: Harvard University Press, 1938.

44. Haz. E. Depître, Paris, 1910, 19. ve 44. bölümler; ayrıca bkz. Georges Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France, 1756-1770*, Paris: Alean, 1910, c. II, s. 44-61.

45. *Theories des lois civiles*, Londra, 1774, c. I, s. 118-9 (*Oeuvres*, III).

46. Kamu siyaseti üzerindeki kayda değer etkileri ve düşünsel ortam için bkz. Weulersse, *Le mouvement physiocratique*, c. II, 4. Kitap.

47. Modern Library basımı, s, 385.

48. *A.g.y.*, s. 388.

49. *A.g.y.*, s. 387.

50. *A.g.y.*, s. 391.

51. *A.g.y.*, s. 390.

52. David Hume, *The History of England*, Oxford, 1826, c. V, s. 430 (Ek III "Manners") ve Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, haz. E. Cannan, Oxford: Clarendon Press, 1896, s. 42-3.

53. *Wealth of Nations*, s. 735.

54. *A.g.y.*, s. 638.

55. *A.g.y.*, s. 508.

56. Kimi yakın dönem yorumları için bkz. Nathan Rosenberg, "Adam Smith on the Division of Labor: Two Views or One?", *Economica 32*, Mayıs 1965, s. 127-39 ve Robert L. Heilbroner, "The Paradox of Progress: Decline and Decay in *The Wealth of Nations*", *Journal of the History of Ideas* 34, Nisan-Haziran 1973, s. 242-62.

57. *Wealth of Nations*, s. 735.

58. *Lectures*, s. 257.

59. *A.g.y.*, s. 259.

60. *A.g.y.*, s. 253-5.

61. Bu cumhuriyetçi siyasal düşünce akımının Machiavelli'den on sekizinci yüzyıl İngiltere ve Amerikası'na tam kapsamlı bir analizi ve tarihi için bkz. Pocock, *Machiavellian Moment*.

62. *Wealth of Nations*, s. 324.

63. *The Theory of Moral Sentiments*, 9. basım, Londra, 1801, c. I, s. 98-9 (italikler benim). Bu ve buna benzer birtakım tamamlayıcı alıntılar Nathan Rosenberg'in ilginç bir makalesinde alıntılanıyor: "Adam Smith, Consumer Tastes, and Economic Growth", *Journal of Political Economy* 7, Mayıs-Haziran 1968, s. 361-74. Lovejoy'un da işaret ettiği gibi, bu düşünce zinciri Veblen'in *Theory of the Leisure Class* adlı eserinin ana dayanaklarından biri olan "gösteriş amaçlı tüketim" düşüncesinin şaşırtıcı bir öngörüsü gibidir. Bkz. Lovejoy, *Reflections*, s. 146.

64. Bkz. *Emile*, IV. Kısım ve *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, not o.

65. Alıntılayan Lovejoy, *Reflections*, s. 146.

66. *Wealth of Nations*, s. 594-5 (italikler benim).

67. *Discourses*, I. Kitap, LXVIII. Bölüm.

68. *English Works*, c. II, s. 160, alıntılayan Keith Thomas, "The Social Origins of Hobbes's Political Thought", haz. Brown, *Hobbes Studies*, s. 191.

69. Bkz. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1953, s. 139-41 ve çeşitli yerler.

* Çağdaş kullanımda "darbe" anlamına geliyor. Burada Montesquieu kimi güçlerin darbe ile devlet yönetimini ele geçirmesinden değil de yönetenlerin başlarına buyruk hareketlerle devletin işleyişini bozmalarından söz ediyor, -*ç.n*.

a. Tutkularla çıkarlar arasındaki karşıtlık Montesquieu'nün eserinin başka bölümlerinde de karşımıza çıkıyor: "Sürekli heyecanlı bir ruh hali içinde yaşayan bu ulus tutkuları tarafından yönetiliyor olmalı, akıl tarafından değil - akıl hiçbir zaman insanların zihinleri üzerinde güçlü biçimde etkili olamadı; ulusu yönetenlerin ulusu kendi çıkarlarına aykırı girişimlere yöneltmeleri çok kolaydır." *Kanunların Ruhu*, XIX. Kitap, s. 27. Bu

paragraf İngiltere'den sempatiyle uzun uzun söz edilen ama ülkenin adının hiç belirtilmediği o ünlü bölümdendir. Daha önce La Bruyere'de de görüldüğü gibi (bkz. yukarıda, s. 58), akla tutku, akıl ve çıkardan oluşan üçlemenin güçsüz üyesi olma rolü biçilmiş.

b. Bkz. *Mes pensées*, No. 753, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, Pléiade baskısı, 1949, c. I, s. 1206. Yahudiler tarafından icat edilmiş olması ve tefecilikle olası bağlantısı nedeniyle uzun süre şüphe altında kaldıktan sonra poliçenin bu dönemde böyle övülmesi, pek de sıra dışı değildi. Yarım yüzyıl sonra, Napolyon'un Ticaret Kanunları tartışılırken, poliçe üzerine olan bölümün savunucusu şöyle diyordu: "Poliçe icat edilmiştir. Ticaret tarihinde pusulanın ve Amerika'nın keşfiyle karşılaştırılabilir bir olaydır bu... Menkul kıymetleri serbest bırakmıştır, sermaye hareketlerini olanaklı kılmıştır, çok büyük bir kredi hacmi yaratmıştır. O andan sonra, küremizin sınırları dışında ticaretin genişlemesinin hiçbir sınırı yoktur." Aktaran Henri Levy-Brühl, *Histoire de La Lettre de change en France aux 17. and 18. siecles*, Paris: Sircy, 1933, s. 24.

c. Bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, XXII. Kitap, s. 17 ve 18; ve özellikle David Hume, "Of Public Credit", *Writings on Economics* içinde, haz. E. Rotwein, Madison, Wisconsin; University of Wisconsin Press, 1970, s. 90-107. Burada Hume kamu borcunun sınırsız biçimde büyümesine izin verilirse İngiltere'nin içine düşeceği siyasal durumla ilgili korkunç bir tablo çiziyor: "Zorbalığa karşı koymanın hiçbir yolu kalmaz: Seçimler rüşvet ve yolsuzlukla çarpıtılır: Ayrıca kralla insanlar arasındaki orta güç kaybolur, acı dolu bir despotluk dönemi mutlaka egemen olur" (s. 99). Hume ve Montesquieu bu konularda yazışıyorlardı; bazı alıntıların tekrar basımı için bkz. *Writings on Economics*, s. 189.

d. *Oeuvres complètes, c*. II, s. 1358. Montesqueiu'nün siyasal öğretileri üzerindeki etkilerin izini süren Robert Shackleton onun şu hareketini çok anlamlı buluyor: "Her ne kadar yabacı bir dilde yazılmış sözcükleri kopyalamakta zorluk çektiyse de müsvette defterinde kendi elyazısıyla gücün getirdiği tehlikelere ilişkin düşünceleri not etmişti." "Montesquieu, Bolingbroke, and the Separation of Powers", *French Studies* 3, 1949, s. 37.

* Voltaire'in bir romanı (1759). *-ç.n.*

e. Bu tabir Steuart'ın "yönetim biçimine göre yasama organını ya da en üst gücü anlatmak" için faydalandığı bir çeşit kısaltma. *Inquiry*, c. I, s. 16. Ama genelde, Steuart bu terimi ya aydın ya da aydınlanacak ve yalnızca kamu yararını gözeten bir yönetici anlamında kullanır.

f. Steuart'ın kitabında en sık rastlanan varsayım bireylerin şahsi çıkarları tarafından yönlendirildikleri, oysa "devlet adamında kamu ruhunun çok güçlü olması gerektiği" yönündedir. *Inquiry*, c. I, s. 142-3. Ayrıca yukarı bkz., s. 64.

g. On sekizinci yüzyılda *taşınabilir* sermayenin farklı çeşitlerinin toplam servetin önde gelen bir türü olarak ortaya çıkışıyla oluşan umutlar ve korkular yakın zamanlarda çokuluslu şirketlerin yükselişinin yol açtığı benzer biçimde çelişkili görüşlerle ilginç paralellikler oluşturuyor.

h. Schumpeter'in III. Kitap'ın "bilgeliğini" nasıl olup da "tatsız ve hayal gücünden yoksun" olarak niteleyebildiği bir sırdır. Bkz. *History of Economic Analysis*, New York: Oxford University Press, 1954, s. 187.

i. Hem bu noktada hem de izleyen sayfalar konusunda benim yorumum Joseph Cropsey'in kafa açıcı yazısındakinden çok farklı. *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, Lahey: Nijhoff, 1957. Kendi görüşümü Cropsey'in görüşüyle karşılaştırmak yerine kısaca not düşmekle yetiniyorum. Cropsey'e göre "genel anlamda Smith'in yaklaşımı ticaretin özgürlük ve medeniyet sağladığı, aynı zamanda özgür kurumların ticaretin korunması için gerekli olduğu biçiminde yorumlanabilir" (s. 95). Cropsey'in yorumuna yakınlarda yapılmış bir eleştiri için bkz. Duncan Forbes, "Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty", *Essays on Adam Smith* içinde, haz. A. S. Skinner ve T. Wilson, New York: Oxford University Press, 1976, s. 194-201.

j. Hem *İngiltere Tarihi*'nde (1762) Hume hem de *Sınıf Ayrımının Kökeni*'nde (1771) John Millar, beylerin güçlerini kaybetmesini iktisadi nedenlere bağlıyorlardı ama artık tek bir kişinin cömertliğine bağlı olmak yerine çok sayıda müşteriyle iş yapmakta olan "orta sınıf insanların" yeni konumuna Adam Smith'e göre daha fazla önem vermişlerdi. John Millar'ın yazısı için bkz. William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow*,

Cambridge: University Press, 1960, s. 290-1; Hume için bkz. Notlarda, İkinci Bölüm, 52. not.

k. Bkz. yukarıda, s. 38.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Düşünce Tarihinde Bir Dönem Üzerine Düşünceler

Montesquieu-Steuart'ın Öngörüleri Nerede Hatalıydı?

Çok iyi bilinen eski bir Yahudi öyküsünde, Krakov hahamı bir gün dua sırasında bir çığlık atar ve iki yüz mil ötedeki Varşova hahamının ölümünü gördüğünü söyler. Krakov cemaati de bu habere üzülmekle birlikte hahamlarının sezgileri karşısında hayranlıklarını gizleyemezler. Birkaç gün sonra bir grup Yahudi Krakov'dan Varşova'ya gider ve eski hahamın gayet sağlıklı bir biçimde işinin başında olduğunu görünce çok şaşırırlar. Döndükleri zaman gördüklerini cemaate aktarırlar ve ardından alaylar başlar. Bir grup sadık inanan ise hahamlarını savunmaya koyulur; kimi detaylarda hata yapmış olabileceğini kabul ederek, şöyle derler: "Yine de, ne sezgi ama!"

Görünüşte bu öykü insanların inançlarını aksi kanıtlar karşısında mantıklı gösterebilme becerisiyle dalga geçiyor. Fakat daha derin bir düzeyde, ileri görüşlü ve spekülatif düşünmeyi, her ne kadar hedefini şaşırmış olsa da savunmakta ve alkışlamaktadır. Bu öyküyü burada aktardığımız düşünce tarihi dönemiyle ilgili kılan da işte bu yorumdur. Montesquieu ve Steuart'ın iktisadi genişlemenin olumlu siyasal sonuçlarına ilişkin düşünceleri hayal gücünün siyasal iktisat alanında kazandığı bir başarıydı. Tarih o düşüncelerin özünün yanlış olduğunu ispatlamış olsa bile yine de muhteşemliğinden hiçbir şey kaybetmeyen bir başarıydı bu.

Peki tarih bu yanlışlığı ispatlamış mıdır? Bu soru üzerinde bir yargıya varmak Varşova hahamının ölmemesi olayındaki kadar kolay değil. Ne de olsa Napolyon dönemini izleyen yüzyıl, öncekine göre çok daha barış içinde geçmiş, "despotluk" azalmıştı. Fakat, hepimizin bildiği gibi, bu noktadan sonra bir şeyler çok yanlış gitmeye başladı; dolayısıyla hiçbir yirminci yüzyıl gözlemcisi o umut dolu Montesquieu-Steuart öngörüsünün olayların gidişatınca muzafferane bir şekilde desteklendiğini söyleyemez. Yine de bu öngörünün başarısızlığının mutlak olmadığını da söylemek gerekir. Karşı yönde hareket eden başka güçlere belki de çok ufak bir farkla yenilmeselerdi Montesquieu ve James Steuart'ın söz ettiği güçler ağırlıklarını koyabilirlerdi. Peki o karşı güçler nelerdi?

Bu sorunun derinine indiğimizde iktisadi yapılar ve siyasal olaylar arasındaki kimi bağlantıların on sekizinci yüzyılda yaşamış ve siyasal

iktisat alanının öncüsü olmuş bu iki düşünürün gözünden kaçmış olabileceği ortaya çıkabilir. Gerçekten de kimi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl yazarları böyle bazı bağlantıların farkına kısa sürede vardı. Bu yazarlar öncülerinin düşünsel geleneklerini devam ettiriyorlardı, ama çok farklı sonuçlara götürecek bazı nitelik ve koşulları işe dahil ettiler.

Bu tip yazıların incelenmesine 1789-91 döneminin Anayasal Meclisi'nin büyük söylevcilerinden biri olan ve giyotinde ölümünden hemen önce *Fransız Devrimine Giriş* adlı çağının tarihi üzerine bir analiz niteliğindeki önemli eseri kaleme alan Joseph Barnave ile başlanabilir. Her ne kadar bu çalışmasının ağırlığının toplumsal sınıflar üzerine olması Barnave'a Marksist düşüncenin bir öncüsü olarak ün kazandırmışsa da, o kendisini Montesquieu'nün bir hayranı ve takipçisi olarak görüyordu. Nitekim "Ticaretin Yönetim Üzerindeki Etkisi" başlıklı kısa bir yazısına tıpkı ustası gibi başlar:

> Ticaret dışarıda barışa, içeride huzura eğilimli ve halihazırda kurulu yönetime bağlı geniş bir toplumsal sınıfın ortaya çıkmasına yol açar.

Ama bunu tümüyle farklı bir düşünce izler:

> Ticaretle uğraşan bir ulusun ahlakı tümüyle tüccarlarınkinden oluşmaz. Tüccarlar eli sıkıdır; genel ahlak ise tutumsuzdur. Tüccar kendi ahlakını korur; kamu ahlakı ise sınır tanımaz.[1]

Nasıl Mandeville ve Adam Smith bireylerin kendi kötü alışkanlıklarının ya da yalnızca kendi şahsi çıkarlarının peşinden giderken toplumsal yarara katkıda bulunduklarını gösterdilerse, aynı biçimde Barnave da parça için geçerli olanın bütün için de geçerli olması gerekmediğini ileri sürüyor. Ama bu "bütünleme safsatasını"[a] daha önceki önermeleri tepetaklak etmek amacıyla kullanıyor: Barnave bireysel *erdemlerin* toplanmasının hiç de erdemli bir ülkeye yol açmayacağını iddia ediyor. Bunun neden böyle olması gerektiğini tam olarak açıklamıyor ve bu paradoksu yalnızca burada ilgilendiği özel durum için ileri sürüyor. Gelgelelim, bütünleme safsatası nedeniyle, toplumsal süreçlerin, Montesquieu'nün kendinden emin bir halde varsaydığından çok daha az öngörülebilirlikte bir saydamlık ve esneklik arz ettiğini ikna edici bir şekilde gösteriyordu.

Barnave'ın ilk önce ticaretin toplum ve siyaset üzerindeki olumlu etkileri üzerine geleneksel düşünceye katılıyormuş gibi görünüp bu düşünceye

şerhler düşme yöntemi Adam Ferguson ve daha sonra Tocqueville tarafından çok daha etkili bir biçimde kullanılacaktı.

Hem bir İskoç klanının üyesi hem de İskoç Aydınlanması'nı oluşturan düşünürlerden biri olan Ferguson, özellikle "görgülü" ulusların "kaba ve barbar olanlarla" karşılaştırıldığında sağlamış oldukları ilerlemeler konusunda karışık düşünceler içindeydi. Tıpkı Adam Smith gibi işbölümü ve ticaretin vatandaşın kişiliği ve toplumsal bağları üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çekmişti; ama *Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Yazı* (1767) adlı eserinin hemen başında bu konunun altını çizmiş ve kısıtlamalarını daha genel bir düzeyde oluşturmuştu. Bu süreçte yalnızca kendinden sonra gelecek Marx'a değil, sıkıca örgütlenmiş klanların özelliği olan dayanışmayı ticaretle uğraşan bir ülkede hâkim olan havayla kıyaslarken aynı zamanda Durkheim ve Tönnies'e de öncülük etmiş oluyor: "Böyle bir ülkede... insanları kimi zaman kopuk ve yalnız bir durumda bulmak mümkündür," orada "kendi cinsinden canlılarla tıpkı sığırlarıyla ya da toprağıyla olduğu gibi sağladıkları kârlar için ilgilenir," ve orada "duygusal bağlar kopmuştur."[2]

Bizim konumuzun irdelenmesi bakımından özellikle ilgi çekici bir açıdan, Ferguson iktisadi genişlemenin daha geniş anlamda siyasal sonuçları üzerine fikir yürütme konusunda da Adam Smith'ten daha istekliydi. Bu sonuçlara yazısının sonlarına doğru giriyor. İlk önce aldatıcı biçimde klasik bir giriş yapıyor:

> Tek tük istisnai örnekler dışında görülmüştür ki ticari ve siyasal sanatlar birlikte ilerlemişlerdir.

Hâlâ Montesquieu ve James Steuart çizgisinde devam ediyor:

> Kârını güvenceye alma derdindeki ticaret ruhu kimi ulusları siyasal bilgeliğe götürmüştür.[3]

Aynı zamanda daha sonraki tartışmalarda üzerinde çok durulacak bir düşünceye, yani varlıklı yurttaşların "egemenlik iddiasında bulunanlar karşısında çok sağlam bir durumda" olabilecekleri düşüncesine de değiniyor.

Ama hemen sonrasında bireysel servet edinmekle meşgul olmanın nasıl ters yönde bir sonuca, yani "despotça yönetime" yol açabileceğinin nedenleri üzerinde çok daha geniş bir biçimde duruyor. Bu nedenlerin

arasından uzun zamandan beri “cumhuriyetçi geleneğin” standart kavramları olanlar da vardı: mesela cumhuriyetlerin lüks ve tutumsuzluk yüzünden yozlaşması.[4] Ama Ferguson bu geleneği son derece yeni birtakım düşüncelerle harmanlıyor. Örneğin, “özgürlüğün üzerinde yükseldiği temeller bir zorbalığın dayanağı haline gelebilir” düşüncesinin nedenleri arasında *servetini kaybetme korkusunu* ve “bir ailenin mirasçıları onca zenginlik içinde kendilerini zora düşmüş ve yoksullaşmış bulabilirler” diye tarif ettiği durumları sıralıyor. Göreli yoksunluk durumu ve gerçekten toplumsal durumlarında bir aşağı doğru hareketlilik ya da bunun korkusundan kaynaklanan bir hınç burada para kazanma sevdalısı toplum ve onun kargaşa dolu karakteriyle sıkı sıkıya bağlı olarak görülüyor. Ferguson, bu duyguların böyle gerçek ya da hayali tehlikeleri önleyebilecek “güçlü” herhangi bir yönetimin kolayca kabul görmesine uygun bir zemin hazırladığını düşünüyor.[5] Üstelik, ticaret huzur ve düzgün işleyiş arayışı getiriyor ki bu da başka bir despotluk kaynağı haline gelebilir:

> Ne zaman yönetim bir derece de olsa huzur ortamı yaratsa, ki biz de bu en güzel meyvesinden kimi zaman yararlanmak isteriz; yasama ve yönetimin çeşitli bölümlerinde kamu işleri, ticarete ve kârlı işlere mümkün olan en az zararı verecek biçimde yürüyorsa; böyle bir devlet... despotluğa sandığımızdan çok daha yakındır...
>
> Özgürlüğün en tehlikede olduğu zaman ulusal mutluluğun sadece adil bir yönetim sırasında sağlanabilecek huzurla ölçüldüğü zamandır.[6]

Burada James Steuart’ın ekonomi için kullandığı narin bir saat metaforunun öteki yüzü ortaya çıkıyor. Onu çalışır durumda tutma ihtiyacı -huzur, istikrar ve etkililiğin sağlanması- yalnızca hükümdarların kaprislerine set çekmekten kaynaklanmıyor. Ferguson doğru bir biçimde bunun, Fizyokratlarca gerçekten de yapıldığı gibi ve izleyen iki yüzyıl boyunca da tekrar tekrar yapılacağı gibi, otoriter yönetim lehine kilit bir sav olarak kullanılabileceğini görüyor.

Ferguson’dan yetmiş yıl sonra Temmuz Monarşisi* döneminde yazan Tocqueville iktisadi gelişmenin özgürlük için ne anlama geldiği konusunda çok benzer karmaşık duygular dile getirmekteydi. *Amerika’da Demokrasi*’nin (1835) bir bölümünde o da ilk başta klasik görüşleri dile getiriyor:

> Ne Tirliler, ne Floransalılar, ne de İngilizler, hiç kimsenin aynı zamanda özgür de olmamış imalatçı ve tüccar tek bir ulus adı verebileceğini sanmıyorum. Buna göre bu iki şeyin arasında yakın bir bağ ve gerekli bir ilişki vardır: Özgürlük ve üretim.[7]

Her ne kadar bu sözlerden sıkça alıntı yapılmaktaysa da,[8] Tocqueville de kendinden önceki Ferguson gibi bu bölümün ilerleyen satırlarında tam tersi bir ilişkinin geçerli olduğu durumlara çok daha fazla yer ayırmıştır. Kaygılarının kaynağında Fransa'nın Louis-Philippe dönemindeki durumu vardı. Bu dönemde, yurttaşlara nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili olarak Guizot "Zengin olun, para kazanın!" derken Balzac da şöyle yazmaktaydı:

> Yönetenin Kral Louis-Philippe olduğuna inanmak bir hatadır ki o da bu konuda kendini kandırmıyor zaten. O da bizim kadar iyi biliyor ki, Anayasanın üstünde kutsal, saygıdeğer, güçlü, sevimli, zarif, güzel, soylu, genç ve kadiri mutlak ... beş franklık durmaktadır![9]

Bu çıkış aslında Montesquieu ve James Steuart'ın umut verici olarak gördüğü hükümdar üzerindeki kısıtlamaların farklı bir biçimde dile getirilişinden ibarettir; öyle ki bu alıntı bizlere Rohan Dükü'nün -*intérêt* sözcüğüne yüklediği anlam, izleyen dönemdeki anlamsal kayma çerçevesinde değişim geçirdikten sonraki haliyle alındığında- *l'interet commande au prince** sözlerini hatırlatıyor. Ama ne Balzac ne de Tocqueville böyle bir durumu övme niyetinde değillerdi.

Tocqueville maddi gelişmenin yaratabileceği özgürlüğe karşı tehditler üzerinde dururken, başlangıç noktası olarak "maddi zevk alışkanlığı aydınlanma ve özgürlük alışkanlığından çok daha hızlı oluşur" dediği bir durumu alıyor. İnsanların kişisel servet peşinde oldukları için kamu görevlerini ihmal ettikleri bu koşullar altında, Tocqueville halihazırda genel kabul görmüş olan özel ve kamusal çıkarların uyumu öğretisini sorgular:

> *Bu insanlar çıkarlar öğretisinin izinden gittiklerini sanıyorlar*, ama onun ne olduğu hakkında pek de bir fikirleri yok, dahası kendi işleri (*leurs affaires)* olarak adlandırdıkları şeyleri daha iyi gözetmek için onun esas önemli bölümünü yani kendi kendilerinin efendisi olma kısmını ihmal ediyorlar.

Burada çıkarlar tutkuları ehlileştirmekten ya da dizginlemekten çok uzaktalar; hatta tam tersine eğer yurttaşlar şahsi çıkarlarının peşinden gitmeye kendilerini fazla kaptırırlarsa “zeki ve hırslı bir kimsenin iktidarı ele geçirmesi” mümkün olabilir. Dahası Tocqueville olumlu bir iş ortamının sağlanabilmesi için yalnızca “hukuk ve düzen” arzulayanlara olağanüstü keskin ve kehanet dolu (III. Napolyon’un yükselişinden yıllar önce yazılmış olan) şu sözleri yöneltiyor:

> Yönetimden düzenin sağlanması dışında başka hiçbir şey talep etmeyen bir ulus zaten yüreğinin derinliklerinde köledir; kendi refahının kölesidir ve bunu kendi yararına kullanabilen bir kimse sahneyi ele geçirebilir.[10]

Demek ki, Ferguson ve Tocqueville’e göre iktisadi genişleme ve beraberinde getirdiği bireylerin kendi iktisadi durumlarını iyileştirme çabaları siyasal anlamda hem ilerlemeler getirebilir hem de bozulmaya yol açabilir. Bu düşünce daha ileride 1848 devrimlerinin sınıf analizini yapan Marx tarafından kullanılacaktır: Başta ilericilik olan burjuvazinin siyasal rolü bu olaylar sürecinde gericiliğe dönüşmüştü. Ama daha önceki formülasyonlar, bir anlamda daha zengindir, çünkü iktisadi genişlemenin *temel olarak* ve *aynı anda* karışık siyasal etkiler ortaya koyabildiğini gösteriyorlar, oysa Marksist düşünce olumlu etkilerin zorunlu biçimde olumsuz etkilerden önce geldiği bir zamansal sıralama getiriyor.

Ferguson ve Tocqueville’in Montesquieu-Steuart öğretisinden duydukları rahatsızlık iki noktada özetlenebilir. Birincisi, “modern ekonomi karmaşık bağlantıları ve getirdiği büyüme ile o kadar narin bir mekanizma oluşturur ki despot bir yönetimin büyük ölçekli keyfi hamleler yapması imkânsız olur”, biçimindeki görüşün başka bir yönü daha vardı. Eğer *iktisadın önceliği* doğru kabul edilirse, o zaman yalnızca hükümdarın akılsız davranışlarının kısıtlanması değil, aynı zamanda halkınkilerin de bastırılması, katılımın sınırlanması, ya da kısaca, bir iktisatçı-kral tarafından “narin saatin” düzgün işlemesine tehdit oluşturduğu düşünülen her şeyin yok edilmesi de savunulabilir.

İkinci olarak, Ferguson ve Tocqueville maddi çıkarların peşinden gidilmesinin şan ve güç için tutkuyla çabalanmasına güzel bir alternatif oluşturduğu yönündeki geleneksel düşünceyi de üstü kapalı biçimde eleştiriyorlardı. Her ne kadar bütünleme safsatası savını kullanmıyorlarsa da

benzer bir nokta ileri sürdüler: “Masum” para kazanma oyununu *herkes oynamadığı* sürece, *çoğu* yurttaşın bu oyunun içine çekilmesi daha fazla güç edinmek için oyunda olan az sayıda kişinin rahatça amaçlarına ulaşmak için çabalayabilmeleri anlamına gelir. Böylece nüfusun çoğunluğunda insan davranışlarının yönlendiricisi olan tutkuların yerine çıkarları yerleştiren toplumsal düzenlemelerin yurttaşlık hakları ruhunu öldürmek ve dolayısıyla zorbalığa açık kapı bırakmak gibi bir yan etkisi olabilirdi.

Ferguson, servet kaybının ya da bunun korkusunun insanları zorba bir yönetim taraftarı olmaya yöneltebileceğine işaret ederken Montesquieu ve diğerlerinin iyimser görüşünün dayandığı genel psikolojik varsayımın da bayağı yıkıcı son bir eleştirisini yapmaya çok yaklaşmıştı. Söz konusu varsayım insanın maddi çıkarlarının peşine düşerek tutkulara karşı bağışıklık geliştireceği şeklindeydi. Para kazanma çabalarını uzaktan ve biraz da küçümsemeyle gözlemleyenlere çok bariz gelen bu düşüncesi, daha önce gördüğümüz üzere, aynı derecede rahatlatıcı olan “aşağı sınıfların”, ya da “büyük insan kalabalığının” peşinden koşacak çıkarları olduğu ve tutkular için pek zamanları ya da iştahları olmadığı düşüncesiyle birleştiriliyordu.

Hobbes’un sözcükleriyle, “Tüm insanlar doğal olarak şeref ve üstünlük isterler; ama özellikle de ihtiyaçlarını giderme endişesi en az olanlar.”[11] Ama bu düşünce de iktisadi büyüme yoluna girilince gözle görülür değişiklikler olması gerektiği beklentisine yol açabilirdi. Hobbes’a göre tutkularının peşinden gitmek, iktisatçıların deyimiyle, gelir düzeyine sıkı sıkıya bağlıydı ve dolayısıyla sıradan insanların gelir düzeyi yükseldikçe tutkulu davranışlarının artması beklenebilirdi. Böylece başında insanları “şeref kazanmak ve yükselmek için çabalamaktan” alıkoyacağı ilan edilen iktisadi genişleme, Hobbes’un önermesinin mantığına göre, sonunda daha az değil de daha çok tutkulu davranış yaratırdı. Rousseau şunları yazarken bu dinamiği çok iyi anlamış görünüyor:

> ... Toplum içindeki insan ele alındığında işler çok farklıdır: İlk önce ihtiyaçların giderilmesi gereklidir, sonra ise fazlalarla ilgilenilmesi: sonra gelsin hazlar, kazanılan inanılmaz servetler, uyruklar ve köleler; bir an bile boş durulmaz. En ilginci de ihtiyaçlar ne kadar doğallıktan ya da zorunlu olmaktan uzaksa tutkular da o derece artar ve daha kötüsü o tutkuları tatmin etme gücü de.[12]

Ama çıkarlarıyla uğraşan insanların bundan böyle zararsız oldukları düşüncesinden tam anlamıyla vazgeçilmesi ancak kapitalist gelişme gerçekliğinin tümüyle gözler önüne serilmesiyle mümkün olacaktı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca iktisadi büyüme milyonları yerlerinden ederken, kimi grupları yoksullaştırıp kimilerini zenginleştirirken, döngüsel buhranlar sırasında büyük ölçekli işsizliğe yol açarken ve modern kitlesel toplumu meydana getirirken birtakım gözlemciler bu şiddetli dönüşümlere yakalananların zaman zaman tutkulu -tutkulu bir biçimde öfkeli, korkulu ya da hoşnutsuz- olacağını açıkça gördüler. Burada o gelişmeleri kaydeden ve yabancılaşma, *anomie, ressentiment, Vermassung*, sınıf mücadelesi ve benzeri terimlerle inceleyen sosyal bilimcilerin adlarını sıralamaya gerek yok. Biz de zaten bu analizlerin etkisi altında olduğumuz, hatta daha da güçlü bir şekilde, bu analizler yardımıyla kavramaya çalıştığımız felaketlerden etkilendiğimiz için burada önümüze serilen öğretinin gerçekdışı bir havası var ve ilk bakışta pek de ciddiye alınmayı hak etmiyormuş gibi görünüyor.

Bu yazının sonuç bölümünde bu öğretinin yeniden gözden geçirilmesinin neden her şeye rağmen değdiğini göstereceğim. Kapitalizm lehine ileri sürülmüş siyasal savların burada ortaya çıkışını ve gelişmesini izlediklerimizden ibaret olmadığını bu noktada bir kenar notu olarak belirtmekte yarar var. Bu aralar bize tanıdık gelen bir sava göre ise özel mülkiyetin ve özellikle de üretim araçlarında özel mülkiyetin varlığı insanlara zamanın otoritesiyle fikir ayrılığına düşmek ve muhalefette bulunmak için maddi bir dayanak sağlaması açısından yaşamsal öneme sahiptir. Örneğin, eğer bu haktan yararlanmak isteyen kişi geçimini sağlamak için eleştirmek istediği otoriteye bağımlıysa özgür konuşma hakkının içinin boş olacağı ileri sürülmektedir. Burası bu savı değerlendirmek ya da detaylı biçimde izini sürmek için pek uygun değil; ama bu yazıda incelediğimiz sava göre kulağımıza çok daha inandırıcı geldiğine şüphe yok.

“Modern” savı destekleyen en önemli unsur kapitalist ve sosyalist ülkelerin fikir ayrılığı gösterme imkânları açısından karşılaştırılmasından geliyor.[b] O zaman bu savın Montesquieu zamanında ileri sürülmemiş olmasına pek de şaşırmamak gerek. Ama bu sav ortaya çıkmak için yirminci yüzyılın komünist rejimlerini de beklemedi. Özel mülkiyet kurumu devamlı saldırılara hedef olmaya başlar başlamaz ve akla gelen diğer

toplumsal düzenlemelerin aynı derece detaylı biçimde ele alınmasıyla beraber kısa sürede oluşturuldu. Bugün Mises, Hayek ve Milton Friedman gibi yazarlarla ilişkilendirdiğimiz kapitalizm lehine modern siyasal savları ilk olarak ileri süren Proudhon'dan başkası değildi. Her ne kadar özel mülkiyet kurumunun ateşli bir eleştiricisiyse de -ne de olsa en çok "Mülkiyet hırsızlıktır" deyişiyle tanınır- Proudhon aynı zamanda devletin muazzam gücünden de korkuyordu. Daha sonraki yazılarında bu gücü benzer "mutlakiyetçi" bir güçle -özel mülkiyetin gücüyle- dengeleme düşüncesini geliştirdi.[13] On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, kapitalizm tecrübesi öyle bir durum aldı ki *le dom commerce*'in insan doğasına yararlı etkileri olduğu düşüncesi tamamen değişti: Zaten artık mülkiyete vahşi, sınırsız ve devrimci bir güç gözüyle bakılmakta olduğu için Proudhon ona devletin aynı derecede korkutucu gücünü dengeleme görevini vermişti. "Karşı ağırlık" tabirini gerçekten de kullanarak kendi savını -tıpkı Galbraith'in bir yüzyıl sonra başka bir amaç için yaptığı gibi- buraya kadar izini sürdüğümüz düşünsel geleneğe bağlıyordu.[14] Ama Proudhon'un mülkiyetin ve para kazanmanın karakteri üzerine düşüncesinin özü önceki yüzyılda aynı konularda yazmış olanlarınkinden olağanüstü derecede ilerideydi.

Çıkar Tarafından Yönetilen Bir Dünya Vaadine Karşı Protestan Ahlakı

Proudhon'un kapitalizmin siyasal yararları üzerine savıyla karşılaştırıldığında, Montesquieu-Steuart öğretisi abartılı değilse bile tuhaf görünüyor. Ama ilginçliği ve değeri de çoğunlukla buradan kaynaklanıyor. Zaten tam da çağdaş zihne garip geldiği için kapitalizmin yükselişiyle ilgili akıl karıştırıcı ideolojik koşullara biraz da olsa açıklık getirebilir.

Bu konuyu ele almaya başlamanın en bariz yolu bu yazıda ele aldığımız, para kazanmanın şerefli bir uğraş olarak ortaya çıkışının öyküsünü Weber'in Protestan ahlakı üzerine savlarıyla karşılaştırmak ve tartışmayı bunun etrafında yapmaktır. Önceki sayfalarda da sıkça değindiğimiz gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ticaret ve sanayinin genişlemesini iyi karşılayıp destekleyenler kimi marjinal toplumsal gruplar ya da bir ayaklanma ideolojisi değildi; "güç yapısının" ve "düzenin" tam merkezinde, hükümdar ve özellikle de danışmanlarının ve ileri gelenlerin boğuşmakta

oldukları sorunlardan çıkan bir düşünce akımıydı. Ortaçağın sona erişinden beri, özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gittikçe sıklaşan savaş ve iç savaşlar nedeniyle, dinsel yasaların davranışsal bir dengini bulmak için, hem yönetenlere hem de yönetilenlere çok gerekli disiplin ve kısıtlamalar getirecek yeni davranış kuralları ve araçları yaratmak için bir arayış vardı ve ticaret ve sanayinin genişlemesinin bu yönden çok umut verici olduğu düşünülüyordu.

Weber ve izinden gidenlerin, ayrıca onu eleştirenlerin de ilgilendikleri başlıca nokta kimi grupların akılcı bir uğraş olan kapitalist birikim peşinde koşma konusunda sabit fikirli hale gelirken geçirdikleri psikolojik süreç olmuştur. Benim sunduğum anlatı kimi insanların bu yönde hareket etmek zorunda olduklarını hissetmelerini bir olgu sayıyor ve onun yerine bugün düşünsel ve yönetimsel (hem özel sektör hem de devlet) seçkinler olarak adlandırdığımız grupların bu yeni olguya tepkilerine odaklanıyor. Bu tepkinin olumlu olması para kazanmaya yönelik etkinliklerin kabul görmesinden değil, çok yararlı bir yan etkiye sahip olduklarının düşünülmesinden kaynaklanıyordu: Bu işlerle uğraşan insanları bir bakıma "beladan uzak" tutuyorlardı ve özellikle de hükümdarların kaprislerine, keyfi yönetime ve maceracı dış siyasete kısıtlamalar getirme özellikleri vardı. Weber kapitalist davranış ve etkinliklerin umutsuz bir *bireysel selamet arayışının* dolaylı (ve işin başında hedeflenmemiş) bir sonucu olduğunu ileri sürüyor. Benim iddiam ise kapitalist biçimlerin yayılmalarını borçlu oldukları şeyin, o zamanlarda kırılgan iç ve dış düzenlemeler yüzünden sürekli var olan bir *toplumsal yıkım tehlikesini* aynı derece umutsuz bir biçimde *önleme* yolları arayışı olduğudur. Her iki iddianın da birden geçerli olabileceği açıktır: Biri yükselmek isteyen yeni seçkinlerin, diğeri ise düzenin çeşitli bekçilerinin saikleriyle ilgili. Ama Weber'in savı o kadar çok ilgi çekmiştir ki diğer konu tamamen göz ardı edilmiştir.

Weber'in savı ile burada izi sürülen düşünce akımları arasında önemli bir fark daha vardır. Weber'e göre, Calvin'in alınyazısı öğretisi takipçileri arasında kaderciliğe ya da hırsla dünyevi zevkler peşinde koşmaya yol açmamıştır. İlginç ve hiç beklenmedik bir biçimde, belli bir amaca yönelmenin ve kendini düşünmeden hareket etmenin şekillendirdiği metodik faaliyetlere yol açmıştır. Bu tez muhteşem bir paradokstan çok daha fazlasıydı; Vico, Mandeville ve Adam Smith gibi sosyal bilimcilerin özel ilgi alanına giren ve keşfetmek için yanıp tutuştukları insan

davranışlarının (ya da burada düşüncelerinin) amaçlanmamış etkilerinin dikkat çekici örneklerinden birinin tarifiydi. Şimdi ben de -burada aktardığım anlatıya dayanarak- simetrik biçimde karşıt keşiflerin de hem mümkün hem değerli olduğu görüşünü sunmak istiyorum. Bir yandan, insan davranışlarının ve toplumsal kararların işin başında hiç hedeflenmemiş sonuçları olabileceğine şüphe yok. Diğer yandan da bu davranış ve kararlar genellikle *dürüst bir biçimde ve kesin olarak çeşitli sonuçları olacağı beklentisiyle* gündeme gelmekte ama *beklenen etkiler ortaya çıkmamaktadır*. Bu ikinci olgu, her ne kadar öncekinin yapısal açıdan tersi de olsa aynı zamanda büyük ihtimalle onun nedenlerinden biridir; karar verme anında kimi toplumsal kararlarla ilintili olan yanılsamalı beklentiler bu kararların gelecekteki *gerçek* etkilerini de gözlerden saklı tutar.

Bu fenomenin ilgiye değer olmasının önde gelen nedenlerinden biri burada yatmaktadır: Büyük ve belki de gerçekçi olmayan yararlar beklentisi belli ki çeşitli toplumsal kararların alınmasında etkili olmaktadır. Benzer beklentilerin incelenmesi ve keşfi toplumsal değişimi daha anlaşılabilir kılar.

İlginç bir biçimde, toplumsal kararların amaçlanan ama gerçekleşmeyen etkileri aynı kararların amaçlanmamış ama yadsınamaz biçimde gerçekleşen etkilerine göre çok daha fazla keşfedilmeye muhtaçtır: İkinci tip etkiler en azından *ortadadır*, oysa amaçlanan ama gerçekleşmeyen etkiler yalnızca toplumsal aktörlerin belirli ve pek de kısa bir anda dile getirdikleri beklentilerinde bulunabilir. Dahası, bir kere bu arzulanan etkiler gerçekleşmez ve ortaya çıkmayı reddederlerse, işin başında onlara güvenildiği gerçeği büyük ihtimalle yalnızca unutulmakla kalmaz ayrıca faal olarak da bastırılabilir. Bu yalnızca orijinal oyuncuların saygınlıklarını devam ettirmeleri olayı değildir, başa geçen iktidar sahiplerinin yeni düzenin meşruluğundan kuşku duymamaları açısından da yaşamsal önem taşır: Hangi toplumsal düzen hem güçlü bir biçimde çeşitli sorunları çözeceği beklentisiyle uygulandığının hem de açık ve korkunç bir biçimde başarısız olduğunun bilinci karşısında uzun süre varlığını sürdürebilir?

Bu yazıda tartışılan düşüncelerin ortak bilinçten ne derece silinmiş olduklarını kapitalizme yöneltilen güncel eleştirilere bakarak anlayabiliriz. Bu eleştirilerin en çekici ve etkili olanlarından birinde kapitalizmin baskıcı ve yabancılaştırıcı yönüne ve "eksiksiz insan kişiliğinin" gelişimini nasıl engellediğine ağırlık verilmiştir. Bu yazının bakış açısından, böyle bir suçlama biraz haksız görünüyor, çünkü kapitalizmden beklenen tam da çeşitli insan dürtülerini ve eğilimlerini bastırması, daha az yönlü, öngörülemezliği azalmış ve "tek boyutlu" bir insan kişiliği yaratmasıydı. Bugün çok tuhaf görünen bu duruş, belli bir tarihsel dönemdeki açık ve net tehlikelerin yarattığı büyük rahatsızlıktan, insani tutkuların yarattığı yıkıcı güçler konusundaki -buna tek istisna "zararsız" (en azından o zaman öyle görünüyordu) açgözlülüktü- kaygılardan kaynaklanıyordu. *Özetle, kapitalizmin tam da bir süre sonra kendisinin en kötü özelliği olarak gösterilecek şeyleri gerçekleştirmesi gerekiyordu zaten*.

Çünkü, kapitalizm zafere ulaşır ulaşmaz, Viyana Kongresi'nden sonraki dönemin daha huzurlu, dingin ve işe odaklı Avrupası'nda "tutku" gerçekten de dizginlenmiş ve belki de silinmiş gibi görünürken dünya aniden boş, önemsiz ve sıkıcı gelmeye başlamıştı. Burjuva düzeninin daha önceki dönemlere göre bazı açılardan çok yoksullaştığı -yeni dünya sanki soyluluk, yücelik, esrar ve en önemlisi tutkudan yoksun görünüyordu- şeklindeki Romantik eleştiriler için artık sahne hazırdı. Fourier'nin tutkulu çekiciliği savunmasından, Marx'ın yabancılaşma teorisine ve Freud'un ilerlemenin bedeli olarak libidonun bastırılması savından Weber'in *Entzauberung* (dünyanın büyülü görüntüsünün gitgide kaybolması) kavramına kadar sonraki döneme ait toplumsal düşüncede bu nostaljik eleştirinin kayda değer izlerine rastlamak mümkündür. Bütün bu üstü açık ya da kapalı kapitalizm eleştirilerinde, daha önceki bir çağda "eksiksiz insan kişiliğinin" çok çeşitli tutkularla dolu dünyasının mümkün mertebe ortadan kaldırılması gereken bir tehdit olarak algılanması konusuna pek az değiniliyor.

Bunun tersi bir unutma türüne rastlamak da mümkündür: Bu unutma türü daha önceki bir dönemde ortaya konmuş olan benzer düşüncelere dikkat çekerken o düşüncelerin gerçeklikle karşılaşmalarının sonuçlarına, ki bu sonuçlar pek ender tatmin edici olmuştur, hiç değinmemek şeklinde kendini gösterir. Kısa bir parantez açarsak, Santayana'nın "geçmişi hatırlamayanlar onu tekrarlamaya mahkûmdur" biçimindeki özdeyişinin olaylar tarihindense *düşünceler* tarihi için çok daha geçerli olduğu söylenebilir.

Olaylar tarihi, bildiğimiz gibi, pek tam olarak kendini tekrarlamaz; ama daha önceki düşünsel süreç unutulmuşsa, farklı ve belki de birbirinden uzak iki ayrı zaman noktasındaki *hafifçe benzeşen* koşullar pekâlâ *özdeş ve aynı şekilde kusurlu* düşünsel tepkilerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Tabii ki bunun nedeni de düşüncenin pek yaşamsal görmediği birtakım koşullardan soyutlama yapması ama tam da bu koşullar nedeniyle her bir tarihsel durumun kendine has olmasıdır.

Santayana'nın özdeyişinin düşünceler tarihine uygulandığındaki bu harfi harfine ve hayırsız doğruluğu burada çağdaş toplumsal düşüncenin en üst düzeyinde gösterilebilir. Burada anlatılan öyküden sonra Keynes'in, kendisine özgü biçimde alttan alarak yaptığı kapitalizm savunmasında, Dr. Johnson ve diğer on sekizinci yüzyıl isimlerince kullanılan sava başvurması pek iç sıkıcıdır:

> İnsanların tehlikeli eğilimleri para ve şahsi servet kazanma fırsatlarının varlığı ile daha zararsız kanallara yönlendirilebilir, ki bu eğilimler böyle tatmin edilemezlerse acımasızlık, gözü kara bir biçimde bireysel güç, otorite arayışı ve diğer kendini yüceltme arayışları gibi çıkış noktaları bulabilirler. İnsanın kendisiyle aynı durumdaki yurttaşlarına zorbalık etmesindense kendi banka hesabına zorbalık etmesi yeğdir; ve her ne kadar ikincisi kimi zaman ilki için bir araç olmakla suçlanırsa da, en azından kimi zaman ona bir alternatif oluşturur.[c]

İşte burada para kazanmanın "masum" bir uğraş ve insanların enerjileri için bir çıkış noktası, insanları düşmanca güç kazanma yarışından biraz saçma ve zevksiz de olsa özünde zararsız olan servet biriktirmeye yönlendiren bir kurum olduğu yönündeki eski düşünce yatmaktadır.

Kapitalizm adına güçlü, ama belki biraz dolaylı bir savunma ileri süren diğer bir önemli isim de Schumpeter'di. Schumpeter, emperyalizm teorisinde[15] toprak edinme kaygılarının, sömürgeci genişleme arzusunun ve genel anlamda savaşçı bir ruhun Marksistlerin dediği gibi kapitalist düzenin kaçınılmaz bir sonucu olmadığını ileri sürüyordu. Tüm bunlar, önde gelen Avrupalı devletleri yöneten gruplarda sıkı sıkı yerleşmiş olan kapitalizm öncesi zihniyet kalıntılarından kaynaklanmaktaydı. Schumpeter açısından kapitalizmin kendisi fetih ve savaşın kaynağı olamazdı: Kapitalizmin ruhu akılcı ve hesapçıydı, dolayısıyla savaşma ve diğer kahramanlık huylarının özünde yatan ölçekte risk almaya uygun değildi. Çeşitli Marksist

emperyalizm teorilerine karşı özellikleri açısından ilgi çekici olsalar da Schumpeter'in görüşleri Adam Ferguson ya da Tocqueville'in yukarıda değindiğimiz görüşleriyle karşılaştırıldığında ele aldığı sorunun karmaşıklığının o kadar farkında olmadığını göstermektedir. Daha da gerilere gidersek: Çıkar merkezli davranışın kural olarak kabul edildiği durumlarda tutkuların da göz ardı edilmemesi gerektiği konusundaki ısrarıyla Retz Kardinali, Keynes ya da Schumpeter'e göre çok daha başarılı bir sav ileri sürmüş görünüyor.

Sonuçta hem kapitalizmi eleştirenlerin hem de savunanların düşünce tarihinin burada değinilen bölümü hakkında bilgi edinerek savlarını geliştirebileceklerini söylemek istiyorum. Tarihten ve özellikle de düşünceler tarihinden bekleyebileceğimiz de sanırım en fazla bu konuları çözüme kavuşturmak değil, tartışmanın düzeyini yükseltmek.

---

1. Aktaran Emmanuel Chill *(haz.)*, *Power, Property and History: Joseph Barnave's Introduction to the French Revolution and Other Writings*, New York: Harper, 1971, s. 142.

2. *Essay on the History of Civil Society*, hazırlayan ve giriş yazan Duncan Forbes, Edinburgh: University Press, 1966, s. 19.

3. *A.g.y.*, s. 261.

4. Machiavelli'den Hamilton'a detaylı bir inceleme için bkz. Pocock, *Machiavellan Moment*.

5. *Essay*, s. 262.

6. *Essay*, s. 268-9 (italikler benim).

7. C. 2, 2. Kısım, 14. Bölüm.

8. John U. Nef bunu ünlü iki parçalı yazının başlığı olarak kullanmıştı, "Industrial Europe at the time of the Reformation", *Journal of Political Economy 49*, Şubat-Nisan 1941, s. 1.

9. Alıntılayan (İngilizce olarak) Harry Levin, *The Gates of Horn*, New York: Oxford University Press, 1963, s. 152-3. Orijinali *La Cousine Bette*, Paris: Conard, 1914, s. 342.

10. C. 2, 2. Kısım, 14. Bölüm.

11. *English Works*, c. II, s. 160, alıntılayan Keith Thomas, “The Social Origins of Hobbes’s Political Thought”, *Hobbes Studies* içinde, haz. Brown, s. 191.

12. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, not i.

13. Bu düşünce Proudhon’un ölümünden sonra yayımlanan *Théorie de la propriété* adlı eserinde derinlemesine ele alınıyor. *Oeuvres complètes*, Paris, 1866, c. 27, s. 37, 134-8, 189-212.

14. John Kenneth Galbraith, *American Capitalism : The Concept of Countervailing Power*, Boston: Houghton Mifflin, 1952.

15. “The Sociology of Imperialisms” (1917), *Imperialism and Social Classes*, New York: Kelley, 1951.

a. Paul A. Samuelson’a göre, bütünleme safsatası iktisatla ilgilenenlerin dikkat etmesi gereken en temel ve belirgin ilkelerden biridir. Bkz. *Economics*, 3. basım, New York: McGraw-Hill, 1955, s. 9.

* Fransa’da kral Louis-Philippe’in tahtta olduğu dönem (1830-48). -*ç.n*.

* *Fr*. “Çıkar hükümdara hükmeder.” -*ç.n*.

b. Savın daha inandırıcı olmasının bir diğer nedeni de biraz daha alçakgönüllü olması: Kapitalizmi siyasal özgürlük için gerekli ama tek başına yeterli olmayan bir koşul olarak görüyor. Bkz. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, s. 10.

c. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra: Macmillan, 1936, s. 374; Türkçesi: *İstihdam, Faiz ve Para Genel Teorisi*, çev. Asım Baltacıgil, İstanbul, Minnetoğlu, 1980. Bu görüşün bir nevi karikatürize edilmesi diye nitelendirebileceğimiz bir biçimde Hayek, bir kimsenin çocuklarına kazanılmamış yararlar sağlama yolları söz konusu olduğunda, onlara servet bırakmanın yaşam süresince aktif biçimde onlara rahat konum sağlamaya çalışmaktan toplumsal anlamda çok daha az zararlı olduğunu ileri sürerek miras kurumunu savunmuştur. Bu yollardan birinin olmasının diğerinin olmayacağı anlamına gelmediği bu durumda çok açıktır. Bkz. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, s. 91